Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)

Pilar Gilardi

1 filosófica

BONILLA ARTIGAS EDITORES

Heidegger:
la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)

filosófica 1

creative commons

filosófica

Con Filosófica abrimos un canal de difusión para las investigaciones que se elaboran al interior de universidades e instituciones públicas, partiendo de la convicción de que dicho quehacer intelectual sólo está completo y tiene razón de ser cuando sus resultados se comparten con la comunidad.

Esta colección ofrece al lector de habla hispana trabajos originales de investigadores y académicos contemporáneos –así como textos de autores clásicos– cuyas reflexiones buscan dilucidar aquellos temas que conforman los mundos del pensamiento filosófico.

Pilar Gilardi

Heidegger:
la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)

B3279
H49
G5h
2013

Gilardi, Pilar

Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930) / Pilar Gilardi.
México: Bonilla Artigas Editores, 2013.
200 p. ; 15x23 cm.
(Filosófica)
ISBN 978-607-8348-046 (Bonilla Artigas Editores)

1. Heidegger, Martin, 1889-1976 – Crítica e interpretación
2. Filosofía

I. Gilardi, Pilar

Primera edición, 2013
De la presente edición:
D.R. © 2013, Pilar Gilardi.

© Bonilla Artigas Editores, S.A. de C.V., 2014
Cerro Tres Marías número 354
Col. Campestre Churubusco, C.P. 04200
México, D. F.
editorial@libreriabonilla.com.mx
www.libreriabonilla.com.mx

ISBN edición impresa: 978-607-8348-046
ISBN ePub: 978-607-8348-16-9

Cuidado de la edición: Marisol Pons
Diseño editorial: Saúl Marcos Castillejos
Diseño de portada: Teresita Rodríguez Love
Ilustración de portada: Nicolás Mutchinick

Hecho en México

Para Arturo Leyte

INDICE

Agradecimientos
Introducción

Primera parte
Consideraciones Preliminares

1. La pregunta por el sentido del ser
1.1 La reelaboración de la pregunta por el ser
1.2 El desplazamiento del ser al sentido

2. Sobre fenómeno y fenomenología
2.1 Sobre el término fenómeno
2.2 Sobre el término *Lógos*
A) La verdad y el lógos como proposición en las lecciones anteriores a *Ser y tiempo*.
El lógos como síntesis y diaíresis
La estructura fundamental del lógos: "en tanto que"
B) La noción de verdad y lógos en *Ser y tiempo*
2.3 Sobre fenómeno y fenomenología

3. La analítica del Dasein: punto de partida de la ontología fundamental
3.1 La necesidad del análisis del hombre comprendido como Dasein
3.2 El ser-en-el-mundo como estructura a priori del Dasein
3.3 La apertura del Dasein

Segunda parte
Befindlichkeit y Stimmung

4. Encontrarse (*Befindlichkeit*) y estados de ánimo (*Stimmung*)
4.1 El lugar del encontrarse (*Befindlichkeit*) en la apertura del Dasein
4.2 La especificidad del encontrarse
4.3 El miedo como modo del encontrarse
4.4 La angustia: modo fundamental del encontrarse

5. Encontrarse (*Befindlichkeit*) y temporalidad

5.1 El cuidado: modo de ser del Dasein
5.2 El sentido del cuidado: la temporalidad
5.3 La temporalidad del encontrarse

Tercera parte
La cuestión de la metafísica y los estados de ánimo fundamentales (*Grundstimmung*)

6. La cuestión de la metafísica y la angustia
6.1 Del encontrarse de *Ser y tiempo* a la nada de *¿Qué es metafísica?*

7. La cuestión de la metafísica y el aburrimiento
7.1 El aburrimiento como estado de ánimo fundamental que libra acceso a los *Conceptos fundamentales de la metafísica*

Bibliografía
I. Escritos de Martin Heidegger
Traducciones en español:
II. Otras fuentes primarias
III. Obras de comentadores

Sobre la autora

Agradecimientos

El presente libro es resultado, primero de los años de investigación que se iniciaron en la Sorbona, en París I, bajo la guía de Monsieur le Professeur Michel Haar y después del trabajo doctoral en la Univesidad Nacional Autónoma de México dirigido por el doctor Ángel Xolocotzi.

A Ángel Xolocotzi agradezco profundamente su generosidad de amigo y maestro, en todos estos años de recorrido heideggeriano, sin su apoyo este trabajo no hubiera sido posible.

La versión final de este texto vio la luz gracias a la lectura, atinada, profunda y detallada de especialistas del pensamiento, no sólo heideggeriano. Agradezco la influencia y guía del profesor Arturo Leyte. Así como los fundamentales comentarios a este trabajo del profesor Alejandro Vigo, que seguramente no logré del todo integrar.

También doy las gracias a mis amigos y colegas: Tatiana Aguilar Álvarez-Bay, Jeannet Ugalde, Consuelo González, Carlos Gutiérrez y Laura Pérez por sus buenas ideas y el dedicado impulso infundido en nuestras conversaciones.

Agradezco particularmente la revisión de este libro a Miguel de la Torre Yarza y a Jimena Clavel Vázquez.

Y en todo este camino y como siempre, a los que ya no están… y a los que entrañablemente me acompañan: Gabriela, Mónica, Manuel, Cristóbal, Diego, Tomás, Juan, Ale y Rossana.

Introducción

El ejercicio del pensar concebido como destrucción *(Destruktion)*1 o desmontaje *(Abbau)* implica una revisión histórica de los conceptos fundamentales de la filosofía y como resultado de ésta el "reacomodo" de ciertas nociones que en otros momentos de esta historia no tenían un lugar privilegiado.

La reflexión de los estados de ánimo (*Stimmung*) en la filosofía heideggeriana ocupará ese lugar, que en otros pensadores sólo lo hacía de manera relativa, esto es, siempre en relación con la razón y la voluntad, como las facultades determinantes del alma humana. En efecto, la definición del hombre como *animal racional*, propuesta por la tradición, reconoce como esenciales estas dos facultades que abarcan de una manera u otra todos los fenómenos que constituyen al hombre. Se ha reconocido a la razón como la facultad capaz de captar la inteligibilidad de lo real, y la voluntad como la facultad que expresa la capacidad de querer y a la cual, a pesar de estar vinculada a la razón, se le ha reconocido una peculiar independencia, ya que es un hecho innegable que no todo lo que queremos o dejamos de querer tiene como origen, o es resultado de un proceso racional. El reconocimiento del carácter autónomo de la voluntad ha dado lugar a distintas posiciones que privilegian ya sea a la razón sobre la voluntad, o a la voluntad sobre la razón.

En la definición del hombre como *animal racional* se expresa también su "animalidad" constitutiva, la cual se hace patente a través del cuerpo. Un cuerpo que si bien es material, no lo es al modo de lo meramente mineral, y que si bien es sensible, tampoco lo es al modo del animal, ya que la corporeidad del hombre está, por decirlo de alguna manera, permeada por la razón, aunque no pueda reducirse a ella. De tal manera, para la tradición filosófica, la forma de acceso del hombre al mundo queda explicada *grosso modo* a partir de las instancias señaladas: porque el hombre tiene cuerpo hay lugar para el conocimiento sensible, como tiene razón es capaz de conocimiento abstracto y articulado, como tiene voluntad puede querer esto o aquello y, por lo tanto, está continuamente en acción.

Pero, desde este esquema ¿qué sucede con la *afectividad*? Expuesto así el panorama, el fenómeno de la afectividad viene a ser algo difícil de determinar. En efecto, no puede identificarse con aquello que compete a la razón, ya que los estados de ánimo son de naturaleza distinta a la del pensamiento. No podríamos decir que es lo mismo pensar la alegría que estar alegres. Tampoco puede decirse que sean

como el querer: podemos querer firmemente estar en determinado estado de ánimo y esa firmeza de la voluntad no garantiza que surja en nosotros el estado de ánimo buscado; además, la búsqueda de un estado de ánimo determinado está ya condicionada por un estado de ánimo "anterior". Y, finalmente, tampoco pueden reducirse a lo que comúnmente denominamos sensaciones. El dolor que sentimos por una quemadura, no es el mismo que aquel que sentimos frente a una pérdida. En efecto, cuando ésta sobreviene podemos decir que el cuerpo no es ajeno a este dolor. Los estados de ánimo hacen patente la irrebasable unión de lo que, desde la filosofía clásica, es considerada la unión de cuerpo y alma, pero esta unión no permite reducción alguna.

Al retrotraer la filosofía al ámbito de lo más originario, Heidegger logrará situar el estudio de la afectividad en el centro de la cuestión metafísica por excelencia. No se trata pues de privilegiar la afectividad respecto de la razón, sino de situarla en el ámbito de lo ontológico, en este sentido, el pensamiento de Heidegger posee una radicalidad que no encontramos en la historia de la filosofía. Del mismo modo que la filosofía heideggeriana puede considerarse una rehabilitación de la filosofía práctica,2 podemos hablar de una rehabilitación filosófica de la afectividad.3 En efecto, en el ámbito de la filosofía práctica, no se trata de una valoración de la praxis frente a la teoría, sino de la consideración de un modo de ser. El pensamiento de la afectividad tampoco sugiere una importancia mayor de los afectos frente a la razón sino la estimación del carácter previo de la afectividad frente a toda operación de carácter facultativo.

El hilo conductor de la crítica heideggeriana a la noción de hombre comprendido como *animal racional* se encuentra en la noción de sujeto. Heidegger señala que la idea de "sujeto" comporta la significación de sustrato o *hypokeímenon.* Así comprendido, el sujeto constituye el punto de partida de la relación con el mundo, aquello más atrás de lo cual no se puede ir. Esta certeza se hace patente a partir del acto de pensar, propio del comportamiento teórico. En definitiva, el pensamiento es la base de este punto de partida. Pero del pensamiento es propia la actualidad, actualidad en la que el tiempo queda excluido. La pregunta por lo más originario no puede dejar de lado dicha cuestión.

Por ello, para Heidegger la búsqueda de lo más originario debe colocar el análisis en el ámbito de lo preteorético: antes de todo conocimiento teórico o reflexivo el ente emerge desde el sentido que se revela en el trato con el mundo. Pero el sentido, afirma Heidegger, se revela como eminentemente afectivo. La búsqueda del ámbito de lo preteorético nos ha llevado al fenómeno de la afectividad. Fenómeno

refractario, no objetivo ni objetivable por "naturaleza", cuyo modo de ser difiere de la actualidad propia del pensamiento, y que revela el *pathos* constitutivo del hombre, su carácter eminentemente temporal y finito.

Pero el carácter temporal y finito del hombre, que se hace manifiesto en los estados de ánimo, en realidad no hace sino revelar una verdad más originaria: la finitud y precariedad de aquello que denominamos *ser*. Esta afirmación sólo puede tener sentido a partir del reconocimiento de la íntima vinculación entre ser y hombre expresada bajo el término *Dasein*. Vinculación que no debe ser comprendida como la relación de un ente llamado hombre con otro llamado ser; ya que no se trata de la relación de un ente con otro, sino de la vinculación entendida como *apertura*.

Que el Dasein debe ser comprendido como apertura, que él mismo es su apertura queda ya explícito en *Ser y tiempo*, pero para evitar toda posible reducción del Dasein al hombre, en textos posteriores, como en los casos de *¿Qué es metafísica?* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud y soledad*, se reitera esta diferencia. Reparar en la vinculación irrebasable entre hombre y ser que es expresada con el término Dasein, y en la no identificación de Dasein y hombre resulta imprescindible para comprender que lo revelado en los estados de ánimo no es ninguna interioridad, sino precisamente lo propio de dicha *relación de ser*. Por ello, lo que está en juego, por decirlo de alguna manera, en el reconocimiento de la naturaleza de los estados de ánimo, es la comprensión del término *ser*; de ahí el estatuto ontológico de los estados de ánimo. La comprensión antropológica o psicológica de los estados de ánimo es derivada de este estatuto originario. Es en este sentido que podemos hablar de un "desmontaje" de los estados de ánimo. De hecho, el término "estados de ánimo" puede mantenerse en la medida en que se revele la resignificación del término "alma". "Estado de ánimo", esto es, "estado del alma", no refiere de manera alguna, en el contexto del pensamiento heideggeriano, al estado del "yo" o de la "conciencia". El sentido de "alma" que hay que retener -y que en cierto sentido está ya presente en Aristóteles cuando afirma que *el alma es de alguna manera todas las cosas*- es el que Heidegger traduce como Dasein, esto es, como apertura.

La resignificación o "desmontaje" de los "estados de ánimo" pone de manifiesto la radical resignificación del término "hombre" que Heidegger lleva a cabo a través del término Dasein. A través del análisis de la afectividad se revela la insuficiencia de la definición tradicional del "hombre". Porque más allá (o, más acá) del conocer y querer, nos *encontramos* ya siempre de determinada manera. Estamos templados ya

en cierta tonalidad afectiva. Y este *ya encontrarnos*, que los estados de ánimo revelan, es signo del desfase constitutivo que expresa la existencia, modo de ser del Dasein. En efecto, al reparar en el sentido etimológico de dicho término, Heidegger hace énfasis en la partícula "*ex*", la cual pone de manifiesto el permanente *estar fuera* del Dasein, su permanente estado de expulsión, que no implica el abandono de un centro, porque justamente lo que no hay es centro. La existencia es precisamente lo que no puede ser idéntico a sí mismo, lo que de ninguna manera puede ser considerado substancia o fundamento. Los estados de ánimo expresan este desfase originario porque se revelan como aquello que nos "antecede", en la medida en que nos acontece y determina sin haberlo elegido.

El reconocimiento del carácter revelador de los estados de ánimo coloca así a la reflexión heideggeriana en un camino radicalmente nuevo respecto de la tradición. No se pretende afirmar con ello que Heidegger sea el primer filósofo en la historia de la filosofía que haya reconocido importancia al fenómeno de la afectividad.4 Sí pretendemos en cambio subrayar la radicalidad y los alcances de su posición.

El privilegio que la tradición ha otorgado al conocimiento teórico tiene su fundamento en lo que éste es capaz de revelar. En efecto, a ojos del filósofo alemán en los inicios de la metafísica occidental se encuentra la hipótesis fundamental que hace que el ser sea tácitamente entendido como presencia. Esto se basa a su vez en una conexión no cuestionada entre ser y tiempo, en cuyo horizonte se presupone como determinante la dimensión temporal del presente.5 Al cuestionar el carácter originario del conocimiento teórico simultáneamente se está cuestionando el modo de ser que éste revela. Colocar el análisis un paso atrás, en el ámbito de lo preteorético o ateorético, implica a su vez privilegiar un modo de ser que escapa a la razón, tal y como ha sido comprendida por la tradición. Mientras que ésta se rige necesariamente por el ámbito de la presencia y la actualidad, el modo de ser que se revela a través de los estados de ánimo es el de la *no permanencia*. Pero lo fundamental no está en que los estados de ánimo revelen y se revelen como continua fluctuación –y que ésta sea lo propio del tiempo-, el incesante cambio o movimiento que compete a los estados de ánimo puede ser considerado como índice de la temporalidad, pero sólo en un primer momento. Porque si bien el tiempo en un primer nivel es considerado como fluir constante, como lo no permanente, lo que resulta fundamental de esta afirmación, es que el tiempo de ninguna manera se puede convertir en permanencia, sustrato o fundamento; no porque sea un puro fluir, sino porque en sentido originario debe ser comprendido como *pura negatividad*. El fluir del

tiempo, al que cotidianamente hacemos referencia, es derivado de esta negatividad original. Es precisamente esta negatividad la que expresa la noción de tiempo como éxtasis, a la que se llega en la segunda sección de *Ser y tiempo* y que se reitera en *¿Qué es metafísica?* y en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.

La negatividad constitutiva del tiempo nos permite comprenderlo como nada. La angustia de *Ser y tiempo* y de *¿Qué es metafísica?* que revela la nada, y el aburrimiento que revela el sentido originario del tiempo en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, no hacen alusión a *dos cosas distintas* sino justamente a la íntima vinculación de tiempo y nada. Dicho de manera más precisa: si el tiempo es comprendido como negatividad, lo que se pone de manifiesto es que tiempo y nada no son nociones distintas.

El tiempo comprendido como negatividad a lo que hace referencia es a su rehusarse permanente, a la imposibilidad absoluta de presentarse, de hacerse actual. Dicha comprensión de la temporalidad excluye definitivamente la posibilidad de ser interpretado como simple proceso o sucesión, porque si con dichos términos se alude a desarrollo o concatenación, precisamente del tiempo comprendido como *permanente estar fuera* no puede seguirse ni derivarse nada. El tiempo no tiene carácter *genético*, del modo en que el idealismo lo comprendió, sino *fáctico*.

En los años inmediatamente posteriores a *Ser y tiempo* Heidegger dedicará particular atención a la cuestión de la metafísica. Y justamente, al preguntarse por ésta se hará patente la importancia concedida a los estados de ánimo, a los que se les ha reconocido la posibilidad de acceder a la pregunta metafísica por excelencia, la pregunta por *el ser en cuanto ser*. El privilegio otorgado a los estados de ánimo constituye así un replanteamiento radical de las cuestiones fundamentales de la filosofía y, por ello, dicho fenómeno se convierte a su vez en una cuestión fundamental del pensar filosófico. Textos fundamentales de esta época son la conferencia inaugural de 1929, *¿Qué es metafísica?* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud y soledad* a los que hemos aludido anteriormente.

Antes de llevar a cabo una descripción del hilo conductor que seguimos a lo largo de la presente investigación, nos parece importante situar el marco del análisis. Los interpretes heideggerianos suelen hablar de un primer y un segundo Heidegger, algunos de ellos nombran incluso tres etapas en el pensamiento del filósofo alemán. Mucho se ha discutido a propósito de la continuidad o ruptura entre una etapa y la otra, pero a partir de la publicación de la obra completa (*Gesamtausgabe*)6 y, dentro

de ésta, de las primeras lecciones que nuestro autor impartió en Friburgo y Marburgo, se puede constatar que el pensamiento del joven Heidegger llega a su consagración en *Ser y tiempo*. Las cuestiones estudiadas no eran otras que las que en esta obra llegan a su madurez. Y esto que decimos a propósito del pensamiento del joven Heidegger puede decirse de la obra que viene después de *Ser y tiempo*. No nos parece pertinente por lo tanto hablar de ruptura sino de radicalización. Queremos afirmar con ello que en la obra de Heidegger hay una continuidad y que, sin embargo, en su camino del pensar podemos encontrar distintos momentos o hitos. Nos hemos concentrado en el presente trabajo en el horizonte de *Ser y tiempo*, esto es, en la época que va de 1927 a 1929. Los textos a los que hemos dedicado mayor atención son precisamente *Ser y tiempo*, *¿Qué es metafísica?* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud y soledad*. Esto no implica, desde luego, que no haya sido determinante el análisis de textos anteriores como el *Informe Natorp*, *Estudios de mística medieval*, *Introducción a la filosofía* y otros textos contemporáneos a los mencionados como *Kant y el problema de la metafísica* y *Lógica. La pregunta por la verdad*. Sin embargo, la relevancia y peculiaridad de los textos señalados está en que justamente en ellos Heidegger hace un especial análisis de la afectividad.

De tal manera, la primera parte del libro está dedicada a exponer y aclarar los fundamentos de este momento del pensamiento heideggeriano conocido como *ontología fundamental*. Así en el primer parágrafo de nuestra investigación, se describe el cuestionamiento de Heidegger acerca del modo como debe plantearse la pregunta por el ser. De este cuestionamiento nace el desplazamiento del *¿qué?* al *sentido*. Esto es, de la pregunta "*¿qué es el ser?"* se pasa a la pregunta *por el sentido del ser*. Sentido que se revelará como tiempo. Este desplazamiento inicial que permite preguntarse por el ser sin hacer de él un ente, permite a su vez reconocer el carácter constitutivamente temporal del ser al que ya hemos hecho referencia. En el segundo parágrafo describimos y analizamos con detalle lo que se debe entender por *fenómeno* y *fenomenología*, lo cual resulta imprescindible para captar el significado de la ontología para Heidegger. En efecto, la ontología, afirmará nuestro autor, sólo es posible como fenomenología. Comprender el ser como fenómeno implica, en definitiva, deslindarlo de la noción de substancia.

Pero además resulta imprescindible mostrar que para nuestro autor la ontología sólo puede tener lugar a partir de la analítica del Dasein. Por ello, en el parágrafo tres ofrecemos un detallado análisis sobre lo que debe entenderse por "analítica" y por "Dasein", y cuáles son

los caracteres de la esencia de este ente que se ha denominado *existencia*. Dichos caracteres deben ser comprendidos desde la estructura *a priori* ser-en-el-mundo. El análisis de la partícula *ser-en*, contenida en dicha estructura, nos coloca de lleno en el ámbito de la apertura. Los modos en los que ésta se dice son: encontrarse *(Befindlichkeit)*, comprender *(Verstehen)* y habla *(Rede)*. Una vez indicado esto, nuestro análisis se centra de lleno en la cuestión de los estados de ánimo (*Stimmung*).

De tal forma se inicia la segunda parte del libro. El parágrafo cuatro está dedicado a la comprensión de dicho fenómeno: ¿a qué alude el *encontrarse*?, ¿en qué consisten los estados de ánimo?, ¿cuál es su lugar dentro del pensamiento heideggeriano? A diferencia del conocimiento teórico, los estados de ánimo, abren a la totalidad del mundo. La totalidad abierta en los estados de ánimo no procede del orden de lo categorial. No se trata de lo universal abstracto. Pero entonces ¿de qué tipo de totalidad estamos hablando? De aquella en la que *nos encontramos* y que se expresa en determinado ambiente, determinada atmósfera, determinada *Stimmung*. Esa totalidad en la que siempre nos encontramos condiciona nuestro trato con el mundo. Resulta fundamental comprender el significado del término *Stimmung* que se traduce al español como ambiente, atmósfera, estado de ánimo. En la raíz de dicho término se encuentran las partículas *Stimme* que significa voz, y *stimmen* que se traduce al español como afinar, templar, disponer. ¿Cómo están presentes todas estas nociones en dicho término?, ¿cómo se imbrican?, ¿significa que justamente el término "estado de ánimo" expresa ese estar "afinado", "templado", "ambientado" de determinada forma?

No es casual que con dicho término se privilegie la voz, el sonido y se desplace el lugar de la vista tan arraigado a la tradición metafísica. La vista hace presente lo visto, o dicho de otra manera: en *la vista* está *lo visto* en el modo de la presencia. Pero justamente, al poner en cuestión el carácter originario de la presencia, se privilegia otro modo de acceso que no se caracteriza por dicha "presentificación", de ahí el lugar de la voz, del sonido como aquello que no comparece "frontalmente" sino como aquello que nos "rodea", nos "circunda", nos dispone. La *Stimmung* así comprendida es lo que dispone al pensamiento, la voz que éste debe escuchar. Y que sin embargo constituye su "revés". Es la voz, el sonido que no se puede convertir en palabras ni en conceptos y que por ello, paradójicamente, se revela como silencio. Silencio para el entendimiento.

El desmontaje que Heidegger lleva a cabo del término "estados de ánimo" y el reconocimiento de su estatuto ontológico dificulta su comprensión. Ya que, en efecto, lo que hay que dejar claro es que estado

de ánimo no refiere a interioridad o subjetividad alguna. Por paradójico que pueda parecer, dicho fenómeno sirve a Heidegger para salir definitivamente del ámbito de la subjetividad. Por ello, en el parágrafo cinco se hace patente lo que arroja el análisis de la segunda sección de *Ser y tiempo*: el carácter extático de la existencia nos ha colocado fuera del ámbito de la subjetividad ya que la existencia debe comprenderse como temporalidad, en sentido originario. Los modos de la existencia, esto es el encontrarse, el comprender y el habla, han de interpretarse desde dicha temporalización. Por ello, se hace imprescindible considerar la temporalidad del encontrarse. En este capítulo culmina el análisis de *Ser y tiempo*, que desemboca en el ámbito de la temporalidad. De tal forma se ha hecho patente la íntima vinculación de ser y tiempo, y Heidegger se coloca en el corazón mismo de la cuestión metafísica por excelencia: la pregunta por el ser.

Los textos escritos después de *Ser y tiempo* hacen patente la preocupación heideggeriana por la metafísica: ¿cómo debe entenderse la metafísica una vez que se ha puesto al descubierto la ineludible vinculación de ser y tiempo? En *¿Qué es metafísica?*, texto de 1929, Heidegger reitera y radicaliza el fenómeno del encontrarse y los estados de ánimo, recorrido que describimos en la tercera y última parte del texto. La recuperación, no ya del comprender y el habla sino del encontrarse, que Heidegger lleva a cabo inmediatamente después de *Ser y tiempo*, es resultado de la propia cuestión metafísica. En efecto, si a ésta compete la pregunta por el ser, deberá dar cuenta del modo de acceso que le corresponde. Los estados de ánimo, en particular lo que será llamado estado de ánimo fundamental, constituyen el fenómeno que, en definitiva, libra acceso al ser, ya no comprendido como substancia, sino como tiempo, o *nada*. En el parágrafo sexto de este trabajo se ofrece un detallado análisis de la angustia como el estado de ánimo fundamental que revela la nada.

Resulta fundamental mostrar el vínculo entre la noción de tiempo que ha arrojado *Ser y tiempo* y la cuestión de la nada que expone nuestro filósofo en *¿Qué es metafísica?* Dicha vinculación se hace del todo explícita en el parágrafo siete dedicado al análisis del aburrimiento, estado de ánimo fundamental que "vuelve" a poner al descubierto la cuestión del tiempo. Heidegger lleva a cabo la reflexión sobre el aburrimiento en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, y es tal vez en este texto en el que el filósofo dedicará el mayor número de páginas al análisis de lo que debe entenderse por estado de ánimo. A nuestro parecer, dicho texto no debe leerse de manera desvinculada con *¿Qué es metafísica?*, ya que una lectura superficial podría sugerir que en

Los conceptos fundamentales se abandona lo dicho en la conferencia inaugural a propósito de la angustia para privilegiar ahora el aburrimiento, como si se tratara de ir buscando un único estado de ánimo fundamental. Definitivamente no es esta nuestra opinión. La lectura conjunta de ambos textos sugiere justamente que lo fundamental de dichos estados de ánimo consiste en revelar la nihilidad del tiempo. Tiempo y nada, tal y como se plantea en estas obras, se pertenecen de manera total.

Es muy probable que la lectura de nuestro trabajo resulte desconcertante para quien intente encontrar en él una interpretación de los estados de ánimo y del fenómeno de la afectividad en general, próxima a la psicología o a la antropología. Seguramente en estas páginas no la encontrará, porque el pensar de Heidegger se revela como un riguroso y detallado desmontaje de las nociones heredadas por la tradición. De tal manera, nociones como *emoción*, *pasión*, *sentimiento*, *hombre*, y finalmente *ser* y *tiempo*, serán puestas en cuestión en el sentido más radical. Pero paradójicamente, tal vez esta tarea de desmontaje logra sacar a la luz el sentido más originario de las cuestiones metafísicas que por siglos han sido objeto de la reflexión filosófica; aunque esta luz no sea sino la propia de la claridad de la noche.

Notas

1 Ya en sus primeras lecciones, Hiedegger utiliza el término destrucción para señalar lo propio del método hermenéutico. Por ejemplo, en la lección de verano de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Posteriormente en 1927, aparecerá la misma idea en *Ser y tiempo* y *Problemas fundamentales de la fenomenología*.

2 Cf. Ángel Xolocotzi, *Facetas heideggerianas*, Los Libros de Hómero, México, 2009, p. 13.

3 Cf. Françoise Dastur, *Autour de la phénoménologie*, Cannes 2007, pp. 12-17. www.artefilosofia.com.

4 En este trabajo no llevaremos a cabo un recorrido histórico sobre el tratamiento de la afectividad. Nos permitimos remitir al lector al excelente estudio de Paola-Ludovika Coriando. En éste, analiza los hitos fundamentales en la historia de la filosofía respecto al tema de la afectividad: Descartes, Pascal, Scheler, Brentano, Husserl, Heidegger, Goethe, Hölderlin y Rilke. La autora destaca la proximidad y distancia respecto a la noción heideggeriana de dicho fenómeno. Cf. Paola-Ludovika Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, Vittorio Klostermann-Frankfurt am Main, Band 85, 2002.

5 Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, FCE, tr. María Julia De Ruschi, México, 2012. p. 89.

6 Sobre el origen de la *Gesamtausgabe*, ver Ángel Xolocotzi, *Facetas heideggerianas*, 63-72.

Primera Parte

Consideraciones Preliminares

1. La pregunta por el sentido del ser

La denuncia heideggeriana sobre el olvido del ser se lleva a cabo en las primeras líneas de *Ser y tiempo*. Después de citar *El Sofista* de Platón1, Heidegger se pregunta si, a pesar de la familiaridad con la que nos movemos al utilizar la expresión "ente", tenemos una comprensión de dicho término: "¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra 'ente'? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*".2 Heidegger continúa: "¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión ser? De ningún modo".3 La pregunta por excelencia de la filosofía ha sido la pregunta por el ser, y sin embargo, en el camino del pensar, al preguntarse por el ser, la filosofía ha respondido una y otra vez, a través del ente. De esta manera se ha terminado por identificar ser con ente. Esta identificación nos ha colocado en el predominio de lo ente.

El reconocimiento de este olvido inicial, a ojos de Heidegger, debe obligarnos a volver a pensar la pregunta por el ser, *volver a plantearla*. Ésta ha sido expresada así: *¿qué es el ser?* Esta forma de plantear la pregunta responde ya a una determinada noción de ser que conduce a la identificación del ser con el ente. En efecto, a la pregunta *¿qué?* corresponde una respuesta determinada. Cuando preguntamos ¿qué es esto? la respuesta que corresponde es aquella que expresa la esencia, la determinación de la cosa en cuestión. De tal forma, el "qué" de la pregunta no es de ninguna manera neutro o indiferente, sino que guía y define ya desde el preguntar mismo aquello que se pregunta y la respuesta que ha de corresponder. El planteamiento hermenéutico hace énfasis en la naturaleza del preguntar: toda pregunta lleva en germen ya la "respuesta" a lo que se pregunta; en el modo de formular la pregunta está ya, de alguna manera, aquello que se pregunta. Por ello, en el caso de la pregunta por el ser no sólo será necesario *volver a plantearla*, sino *replantearla*, porque en el planteamiento mismo se expresa ya la noción de ser que "está en juego".

De tal forma, la pregunta ya no puede ser formulada como: *¿qué es el ser?* Ya que en ésta el ser queda identificado con una esencia determinada, con un ente. La pregunta –tal y como lo propone el propio Heidegger– deberá de ser formulada en otros términos, esto es, como *la pregunta por el sentido del ser*. La reelaboración de la pregunta pone de manifiesto dos cuestiones fundamentales que intentaremos desarrollar en el presente capítulo: por un lado, el énfasis que Heidegger pone en la pregunta misma y, por el otro, el desplazamiento del ser al sentido.

1.1 La reelaboración de la pregunta por el ser

Detengámonos ahora en la primera cuestión: la necesidad de replantear la pregunta por el ser, como pregunta por el sentido del ser, supone para Heidegger reflexionar sobre el preguntar mismo. La pregunta como único punto de partida posible supone ese campo abierto del que todo pensar debe partir: el ámbito del preguntar como tal es el ámbito de la apertura. En la pregunta no se ha determinado nada, preguntar no es sentenciar. La pregunta como modo de acercarse o abordar la cuestión obedece a la cuestión misma; esto es, la pregunta no es un modo meramente gramatical que expresa algo *sobre* algo, sino que "brota" de la cuestión misma. En ella se expresa la cuestión como camino, trayecto, tránsito. Que en la pregunta vaya de algún modo aquello que se pregunta implica, por un lado, la referencia a un contenido, pero simultáneamente la referencia al modo mismo que expresa la cuestión. En realidad, de la consideración del preguntar como tal se deriva una noción específica de filosofía: la filosofía entendida como camino, como pregunta que se reitera.

Hemos dicho que toda pregunta presupone de algún modo aquello que pregunta, lo que eso quiere decir es que en todo preguntar hay una precomprensión de lo que se pregunta. Esta precomprensión guía y determina el preguntar. Así, la descripción sobre la estructura formal del preguntar que Heidegger lleva a cabo en el segundo parágrafo de *Ser y tiempo* no tiene como propósito una investigación de orden puramente formal o lógico, porque a partir de dicha descripción se pone de manifiesto que todo preguntar es un buscar y éste no se da desde la nada: las preguntas no surgen del vacío sino que brotan de cierta comprensión en la que ya siempre nos movemos y es esta comprensión la que posibilita el preguntar mismo, lo dirige y determina.4 Justamente porque desde siempre nos movemos en el mundo, pueden surgir preguntas y posibles respuestas. De esta manera, se puede afirmar que todo preguntar se halla condicionado por aquello sobre lo que se pregunta. En la pregunta está ya lo preguntado.

Pero lo que en sentido estricto está implícito en todo preguntar es cierta precomprensión del ser. En efecto, siempre que pregunto por esto o aquello, el *es* se encuentra pre-comprendido, pero como lo que no se hace relevante. Además, en mi relación con el mundo el ser no comparece, yo no trato con *algo* que puedo denominar *ser*.5 Cuando pregunto ¿qué es A? lo relevante es A, lo que quiero saber, por decirlo así, es A. ¿Qué sucede entonces cuando de lo que se trata es justamente

de la pregunta por ese *es* que, como hemos dicho, no es relevante, que se sustrae a favor de esa A, B o C? ¿Preguntar por él y colocarlo en el lugar de ese algo preguntado, no sería hacer de él un ente?, ¿no es esto justamente lo que ha hecho la tradición?, ¿lo que ha conducido a la filosofía al *olvido del ser*?

La cuestión no es sencilla porque ese *es*, que consiste justamente en no hacerse relevante, que consiste en no-aparecer, es precisamente lo que la filosofía debe lograr formular. ¿Y, cómo formularlo respetando su no-relevancia? Precisamente, reelaborando la pregunta: si como dijimos anteriormente, a la pregunta ¿*qué es*? necesariamente se responde con un contenido determinado, una esencia o *quididad*, que se muestra como ente, entonces se hace obligatorio modificar la pregunta misma. Justamente porque el ser no es un ente, la pregunta será desplazada entonces al ámbito del sentido, que ahora habremos de tratar.

1.2 El desplazamiento del ser al sentido

Reconocer que *el ser del ente no es él mismo un ente*, aunque *siempre se dice de un ente*, da origen a la así llamada por Heidegger *diferencia ontológica*.6 Resulta fundamental comprender que la afirmación *ser es a diferencia de lo ente*, no significa que el ser esté por encima o por debajo de los entes, sino que *ser* consiste en este permanente conflicto entre aparecer y retracción, que constituye el fenómeno.7 La consideración del ser como lo que se retrae y del ente como lo que comparece, es justamente eso, una consideración. Por ende sería equivocado comprender el aparecer y el desistimiento en términos autónomos o absolutos. El énfasis está en el conflicto mismo. Se trata de lograr captar que eso que llamamos “ser” es justamente esta tensión entre aparecer y desistencia.

Para ser fieles a este conflicto, se debe situar la pregunta por el ser fuera del campo de lo ente y desplazarse al ámbito de la posibilidad de comparecencia, esto es, al hombre comprendido como Dasein.8 Desde éste el ser es ya, inevitablemente, comprendido desde el sentido. Precisamente con el término “sentido” no se alude a *esto* o *aquello*; “sentido” no es una cosa, sino el ámbito de la posibilidad, horizonte o fondo desde el cual nos es dado todo lo que es.9

Ahora bien, el sentido del ser, afirma Heidegger en las primeras páginas de *Ser y tiempo*, es el tiempo. En efecto, el tiempo es justamente ese horizonte o fondo desde el cual comparece lo que es. Comprendemos el ser desde el tiempo cuando lo interpretamos desde el acto o la potencia, desde la substancia y los accidentes, la necesidad y la

contingencia. Todos éstos son modos del tiempo, se dicen desde él. En definitiva, lo que hace posible la comprensión (el sentido) del ser es el tiempo.10 Sin embargo, el pensamiento occidental, al interpretar el ser desde las categorías arriba mencionadas, comprendió el ser desde el ámbito de la presencia "estática", de tal forma escindió ser y tiempo. Esta separación dio origen al olvido del ser y a su entificación. En realidad habría que decir que el olvido del ser es el olvido del tiempo como aquello que lo constituye y determina.11

La pregunta por el sentido del ser y no ya la pregunta por el ser, que había encontrado formulación y respuesta en la tradición, será justamente la pregunta de la (llamada así por Heidegger) "ontología fundamental", que consistirá en mostrar que la cuestión del ser sólo puede ser abordada, en un primer momento, desde la analítica del Dasein.12 Analítica que se mueve siempre en un doble registro, que es importante destacar: el Dasein como fondo, horizonte desde el cual (sentido ontológico), y el Dasein como el ente humano (sentido óntico). La consideración de este "doble registro" se hace imprescindible para evitar la interpretación que reduciría Dasein a hombre, como si lo único que buscara la analítica fuera describir al hombre como el ente privilegiado que es capaz de preguntar por el ser. En realidad el privilegio del ente Dasein, es decir del hombre, consistiría justamente en que no es únicamente hombre al modo en que lo ha comprendido la tradición. A lo largo del pensar heideggeriano, el análisis se mantendrá en este doble registro entre lo óntico y lo ontológico, con vistas a una *deshumanización* del término Dasein.

El Dasein comprendido como el *Ahí del ser*, esto es, como el *Ahí* del sentido, implica la aniquilación de toda polaridad –como aquella que existe entre sujeto y objeto– porque, una vez instalados en el ámbito del sentido, no podríamos hablar por un lado del Dasein y por el otro del ser, sino del Dasein como *relación de ser*. Por ello sería equivocado interpretar al Dasein como "donador" de sentido. En rigor, la comprensión, y por ende el sentido, sólo tiene lugar porque el Dasein es esta "relación". Es justamente esta "relación" la que se traduce como sentido. El sentido no es *algo* que venga a colocarse junto a otro *algo*. Cuando afirmamos que hay sentido sólo desde la comprensión, no debe entenderse ésta como un atributo o capacidad del Dasein. No podría ser así, en la medida en que el Dasein no es sujeto. Comprensión no alude a ningún tipo de facultad u operación de índole intelectual; ha de ser entendida como estructura no de un sujeto sino de la existencia. De este modo, hay que afirmar que no es la comprensión en sí misma la que hace posible el sentido, sino el ser como "relación de ser", relación que cabe

entender (y nombrar) como “Dasein”, lo que hace posible el sentido. De acuerdo con ello, se desprende que dicha relación no puede ser considerada como la de un ente a otro: del hombre y el Ser, de una substancia a otra, en la cual recaería mayor “peso” sobre el ser. Cuando afirmamos que el Dasein es “relación” de ser estamos aludiendo a su carácter de apertura, al Ahí que lo constituye. Con el “Ahí” aludimos a esta correspondencia que se expresa con el término “relación”.

Ahora bien, hemos afirmado hasta ahora que el ser emerge única y exclusivamente como sentido, sentido que es fondo, “horizonte desde el cual…”. “Ser” es ese mismo sentido que no se encuentra, en un más allá o un más acá, sino que es precisamente esa reiterada retracción y desistimiento que, como ya mencionamos y volveremos a ello en el capítulo dos, no es otra cosa que el fenómeno. Sin embargo, resulta importante mencionar ahora que esta retracción, este desistir propio del fenómeno, es señal del carácter eminentemente temporal que lo constituye. El cual debe ser comprendido como la finitud misma, en la medida en que es señal de lo no-absoluto.

Afirmar, como lo hace Heidegger, que el tiempo constituye el horizonte (el sentido) del ser, es decir: el tiempo es el fondo, el “desde” que no aparece y que, en la medida en que no aparece, debe ser comprendido como desistencia y, por lo tanto, como no-absoluto, esto es finito. El tiempo no es un ente, *algo* separado del ser, es el ser mismo. El punto clave está justamente en ese no-aparecer constitutivo del ser. Es esa retracción originaria la que indica su temporalidad constitutiva, temporalidad que sólo puede ser pensada, a su vez, desde el sentido. La temporalidad debe ser entendida como la propia retracción. El tiempo es, por decirlo así, lo que impide la presencia en términos absolutos.

Podríamos decir que la constitución temporal del ser es “causa” de esa retracción, de su condición no-óntica. De que no sea ente, y de que –como lo afirma Heidegger en *Ser y tiempo*– sea tiempo; o, como lo afirmará en *¿Qué es metafísica?*, nada. Dicho esto, se hace comprensible lo que el propio Heidegger señala al inicio de *Ser y tiempo*: “[…] la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ‘ser’ es el propósito del presente tratado. La interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional.”13

Notas

1] “Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde

hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión 'ente'; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía.*"* M. Heidegger, *Ser y tiempo,* tr. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002. p. 23. En adelante *ST*. (M. Heidegger, *Sein und Zeit* [*SuZ*], Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, p. 1).

2] *Idem.* (*SuZ*, p. 1: "Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort 'seiend' eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen.")

3] *Idem*. (*SuZ*, p.1: "Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck 'Sein' nicht zu verstehen? Keineswegs.")

4] Cf. *Ibidem,* p. 28. (*SuZ*, p. 5).

5] Que el ser no es *algo* que *aparece*, es lo que Kant expresó al afirmar: "ser no es un predicado real" (Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, tr. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2002, A 598, B 626). Cf. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 53-107. Ángel Xolocotzi, en *Fenomenología de la vida fáctica,* señala el significado de dicha sentencia y recuerda lo dicho por Heidegger ("Kants These über das Sein" en *GA* 9, pp.451-ss; *GA* 24, p.35-ss; *VS*, p.114): "[…] A partir de esto se puede comprender bien la expresión de Kant: *Ser no es un predicado real del objeto*, ya que éste no pertenece realmente al contenido cósico (qué) de una cosa. El ser en un sentido precrítico fue visto como una determinación perteneciente a la cosa. Sin embargo, para Kant, el ser no es cósico, no es objetual. Más bien, para Kant, ser como existencia o como posición absoluta debe ser entendido 'en referencia a la facultad de nuestro entendimiento'; debe ser visto, pues, como ser-posible, ser-real o ser-necesario. Y esto significa verlo como modalidad." A. Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, Plaza y Valdés, México, 2004, p. 86.

6] En *Ser y tiempo*, Heidegger afirma que: "Lo único que puede inferirse es que el 'ser' no es algo así como un ente." p. 27 (*SuZ*, p. 4). "*Lo puesto en cuestión* en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre. El ser del ente no 'es', él mismo, un ente." p. 29 (*SuZ*, p. 6). "Ser es siempre el ser de un ente." p. 32 (*SuZ*, p. 9).

7] Veamos lo que el propio Heidegger nos dice a propósito de dicha noción en el parágrafo 7 de *Ser y tiempo: "*¿A qué se debe de llamar 'fenómeno' en un sentido eminente? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que

queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento." *ST*, p. 58 (*SuZ*, p. 35). Respecto del término "fenómeno" A. Leyte afirma: "La filosofía, que aquí se llama 'ontología fundamental', es la encargada de revelar que además de ese predominio óntico, que es lo único que aparece a la vista, se esconde el ser, pero no como algo que finalmente y después de un esfuerzo analítico, de naturaleza moral o cognoscitiva, vaya a aparecer descubierto, sino precisamente como ese encubrimiento que resulta inherente a la manifestación de cada cosa: si lo ente es lo que aparece, el ser es lo que desaparece en ese aparecer, esa retracción que acompaña como una sombra toda visión, pero que es la única sombra que merece el nombre de fenómeno. 'Fenómeno', así, es el propio no aparecer o no-manifestarse que *constituye* a todo lo que aparece y se presenta." A. Leyte, "Heidegger: la metafísica del Dasein*"*, en *Cómo se comenta un texto filosófico*, Madrid, Síntesis, 2007, pp. 177-178.

8] La definición más clara sobre el significado del término Dasein nos la da el propio Heidegger en los *Seminarios de Zollikon*: "En la tradición la palabra 'Dasein' significa estar-ahí, existencia. En este sentido se habla por ejemplo de las pruebas de la existencia de Dios. Sin embargo, en *Ser y tiempo Dasein* se entiende de forma diferente. Los existencialistas franceses tampoco pusieron atención a esto, por ello tradujeron Dasein en *Ser y tiempo* como *être-là*, lo cual significa: estar ahí y no allá. El *Da* en *Ser y tiempo* no significa una información de lugar para un ente, sino que nombra la apertura en la cual un ente puede estar presente para el ser humano, inclusive él mismo para sí mismo. Ser el *Da* distingue al ser humano. Hablar de Dasein humano es por ello un pleonasmo que no siempre es fácil evitar –incluso en *Ser y tiempo*–. La traducción francesa adecuada para Dasein debería ser: *être le là*, y el acento correspondiente en alemán no debería ser *Da*sein, sino Da-*sein*." M. Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, tr. Ángel Xolocotzi, ed. Jitanjáfora, Morelia, 2007. p. 176 (Gesamtausgabe: edición integral, vol. 89. [GA 89]).

9] "Sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es." *ST*, p. 341. (*SuZ*, p. 324: "Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann.")

10] "El tiempo deberá ser sacado a luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo

modo de interpretarlo […] Si el ser debe concebirse a partir del tiempo, y si los diferentes modos y derivados del ser sólo se vuelven efectivamente comprensibles en sus modificaciones y derivaciones cuando se los considera desde la perspectiva del tiempo, entonces quiere decir que el ser mismo –y no sólo el ente en cuanto está 'en el tiempo'– se ha hecho visible en su carácter 'temporal'. Pero en tal caso 'temporal' no puede ya significar solamente 'lo que está en el tiempo'." *Ibidem,* pp. 41-42. (*SuZ,* pp. 17-18: "[…] Unter Festhaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, daβ das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, *die Zeit* is. Diese muβ als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden […] Wenn Sein aus der Zeit begriffen werden soll und die verschiedenen Modi und Derivate von Sein in ihren Modifikationen und Derivationen in der Tat aus dem Hinblick auf Zeit verständlich werden, dann ist damit das Sein selbst –nicht etwa nur Seiendes als 'in der Zeit' Seiendes, in seinem 'zeitlichen' Charakter sichtbar gemacht. 'Zeitlich' kann aber dann nicht mehr nur besagen "in der Zeit seiend.")

11] Este modo de comprender la historia del pensamiento occidental que llevará a Heidegger a la afirmación de que ésta, en su totalidad, desde Platón hasta Hegel, puede considerarse como *metafísica de la presencia* es, desde luego polémica. Algunos comentaristas de Aristóteles ven en esta interpretación una reducción y un prejuicio. Tal es el caso de Pierre Aubenque, que señala: "[…] se adivina aquí un prejuicio, que se remonta a Heidegger, según el cual los griegos, al interpretar la *ousía* como *parousia,* habrían ignorado las relaciones entre ser y tiempo." Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles,* Taurus, Madrid, 1981, p. 445. También: "No podemos aceptar la interpretación que de la palabra *entelequia* propone Heidegger. Queriendo legítimamente evitar la mala interpretación moderna de la *entelequia* como *finalidad*, acaba por eliminar de la palabra *telos* toda idea de *fin,* en el sentido de acabamiento, consumación de lo inacabado, para quedarse sólo con el sentido estático de realización siempre realizada ya, de 'pura presencia de lo que está presente' (cfr. *Intr. a la Met*., p.70; *Essais et conférences*, pp. 14-15, 55). Se trata sin duda, de una presencia, pero de una presencia *sobrevenida, devenida*. La traducción moderna 'acto' no es un olvido del sentido original, sino que, por una vez, le es fiel." P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles,* p. 422.

12] Cf. *ST*, p. 36. (*SuZ*, p. 13).

13] *ST*, p. 23. (*SuZ,* p. 1).

2. Sobre fenómeno y fenomenología

2.1 Sobre el término fenómeno

La pregunta eje del pensamiento heideggeriano es la pregunta por el ser. Pregunta que, como hemos visto en el capítulo anterior, ha sido reelaborada y expresada como la pregunta por el *sentido del ser*. Esta reelaboración es exigida por lo que se pregunta en ella, esto es, el ser. *Ser no es ente*, sino aquello que posibilita la comparecencia de lo ente sin comparecer a su vez; este no comparecer ha sido hasta ahora calificado como desistimiento o retracción. De tal forma, la noción de ser se identifica no ya con aquello que se presenta o aquello que permanece, sino con eso que hemos caracterizado como permanente conflicto entre aparecer y desistir. Justamente es a este permanente conflicto a lo que alude el término fenómeno, en sentido fenomenológico.

El desplazamiento del ser al sentido ha puesto en evidencia una distinta concepción de ser, según la cual se hace más pertinente no hablar ya de ser, sino de fenómeno. Detengámonos en el análisis que el propio Heidegger lleva a cabo sobre dicho término, y sobre la noción de fenomenología, como el único método capaz de abordar la cuestión de la filosofía, esto es, la pregunta por el ser. En efecto, la ontología desde los presupuestos señalados, sólo puede ser concebida como fenomenología, ya que el ser es comprendido como fenómeno. En el parágrafo 7 de *Ser y tiempo*, el filósofo alemán descompone el término "fenomenología" de acuerdo con su etimología, y se detiene en el análisis de los términos "fenómeno" y "lógos".

En un primer momento, al abordar la noción de fenómeno Heidegger señala:

> La expresión griega *phainómenon*, a la que remonta el término "fenómeno", deriva del verbo *phaínesthai* que significa mostrarse; *phainómenon* quiere decir, por consiguiente: lo que se muestra, lo automostrante, lo patente: *phaínesthai* es, por su parte, la forma media de *phaíno*: sacar a la luz del día, poner en la claridad. *Phaíno* pertenece a la raíz *pha-*, lo mismo que *phôs*, la luz, la claridad, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo.

Y agrega:

> Como significación de la expresión "fenómeno" debe

> retenerse, pues, la siguiente: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente. Los *phainómena*, "fenómenos", son entonces la totalidad de lo que yace a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con *tà ónta* (los entes).1

Miremos de cerca lo que Heidegger está indicando en esta primera cita. En ella, el filósofo alemán hace expreso el primer sentido de fenómeno que hay que considerar. El sentido definitivo, y que no está en contradicción con el presente, lo enuncia y explica Heidegger al abordar la cuestión misma de la fenomenología.

De acuerdo con el primer sentido, debemos dejar claro que fenómeno debe ser comprendido como lo que sale a la luz, el hacerse patente, el mostrarse; pero mostrarse, enfatiza Heidegger, desde sí mismo, en sí mismo. Este énfasis en el "en sí mismo" excluye toda interpretación de fenómeno como mera apariencia o manifestación de una realidad que subyace sin mostrarse ella misma y que, sin embargo, posibilita toda mostración. La interpretación heideggeriana se coloca frente a una larga tradición que va desde Platón hasta Kant. En efecto, lo que se muestra no es distinto de lo que es; tras de lo que se muestra, en sentido estricto, no hay nada. Por ello Heidegger destaca: los fenómenos son los entes, porque en efecto, son los entes los que vienen al encuentro, los que comparecen, aquellos que se hacen patentes.2

Para llegar al significado originario del término fenómeno, Heidegger va "descartando" a lo largo del parágrafo 7 de *Ser y tiempo* los distintos significados que a través de la historia se le han atribuido a dicho término. De esta manera, lo que pretende no es mostrar la falsedad de dichas concepciones, sino su carácter derivado.

Fenómeno es lo *automostrante*, es decir, aquello que se muestra desde sí mismo; sin embargo, agrega Heidegger: "[…] el ente puede mostrarse desde sí mismo de diversas maneras, cada vez según la forma de acceso a él. Se da incluso la posibilidad de que el ente se muestre como lo que él *no* es en sí mismo."3 Al ente pertenece la posibilidad de mostrarse de diversas maneras que están en consonancia con el modo de acceso a ellas. Podemos advertir en dicha afirmación el principio fenomenológico según el cual no hay fractura entre lo que se muestra y el modo de acceso a lo que se muestra, de tal forma que en el acceso mismo está el ente en cuestión: a cada modo de ser corresponde un determinado modo de acceso.4 Sin embargo, de esta cita es importante destacar no sólo esta correspondencia ineludible entre el modo de acceso y lo que en el acceso se muestra, sino la posibilidad de que el ente se muestre como *lo que él no es en sí mismo*. ¿Qué es lo que Heidegger

quiere decir al afirmar que al ente le pertenece esta posibilidad de mostrarse como *lo que no es en sí mismo*?, ¿no se contradice esta afirmación con lo anteriormente dicho, esto es, con la tesis según la cual el fenómeno es lo automostrante?, ¿en qué sentido lo automostrante puede serlo sin mostrarse como lo que es en sí mismo?

Cuando el ente no se muestra como es en sí mismo, decimos que el ente *parece* tal o cual cosa, de aquí se deriva la significación de fenómeno como lo aparente o apariencia:

> En este mostrarse, el ente "parece…". Semejante mostrarse lo llamamos parecer. Y así también en griego la expresión *phainómenon*, fenómeno, tiene la significación de lo que parece, lo "aparente", la "apariencia"; *phainómenon agathón* quiere decir un bien que parece tal –pero "en realidad" no es lo que pretende ser.5

Así, nuestro filósofo establece un diálogo con la antigua Grecia y con los filósofos neokantianos, específicamente con Rickert. A partir de estas consideraciones señala lo que no debe entenderse por fenómeno y apunta al sentido propio de fenómeno para la fenomenología. En efecto, es tal vez Platón el filósofo con el que se inicia la idea de que este mundo, en el que estamos, no es sino un mundo de apariencias. Este mundo sensible, sujeto al devenir y a la contingencia, no se basta a sí mismo, por el contrario, debe su ser a otro que le da consistencia y fundamento. Lo que nosotros creemos conocer (*doxa*), los entes, no son sino el reflejo de las Esencias o Ideas en sentido absoluto, este mundo es pues copia, apariencia. De él no tenemos un conocimiento necesario, transitamos por el camino de la opinión o *doxa*. El conocimiento de lo necesario corresponde al intelecto (*noûs*), sólo mediante él podemos acceder a lo inteligible, esto es, al mundo de las Ideas, del Ser.6

A partir de esta escisión entre lo que es y lo que parece, el fenómeno queda restringido al ámbito de esto último. De tal forma, la *apariencia* o el *parecer* constituyen, en este sentido, un pretender, en el sentido de "querer ser" lo que no se es, como un encubrimiento o disfraz de lo que realmente es. La cosa en sí estaría siempre detrás de ese "velo" que constituye la apariencia. La apariencia, en este sentido, vendría siendo la modificación privativa de fenómeno.7

Y sin embargo, Heidegger nos dice:

> Para la ulterior comprensión del concepto de fenómeno es de fundamental importancia ver cómo lo nombrado en las dos

> significaciones de *phainómenon* (“fenómeno”= lo que se muestra, y “fenómeno”= apariencia) tiene, por su estructura misma, interna coherencia. Tan sólo en la medida en que algo, conforme a su sentido mismo, pretende mostrarse, e.d. ser fenómeno, *puede* mostrarse *como* algo que él *no* es, *puede* “tan sólo parecer”….8

De tal manera que lo que parecería a primera vista ser una contradicción alude a una significación más originaria del término “fenómeno” de la cual debe retenerse el constitutivo “mostrarse”. Fenómeno es *lo que se muestra* y también *la apariencia*, sólo que *lo que aparece*, en el sentido de *apariencia* es también y en primera instancia un *mostrarse*. Dicho con otras palabras: todo *parecer* necesita de un “previo*” mostrarse*. La mostración es la “condición de posibilidad” de todo *parecer* o *manifestarse*, lo que *parece* implica lo patente, el mostrarse como tal. Cuestión fundamental será comprender qué es lo que se entiende por “mostrarse”.

El término fenómeno también suele ser comprendido como *manifestación*. *Manifestación* se interpreta como aquello que da noticia de algo que no se muestra a sí mismo, aquí podríamos considerar todo tipo de indicaciones, representaciones, síntomas y símbolos.9 Aunque el manifestarse es un no mostrarse, un no salir a la luz *lo que es, en tanto que es*, este no mostrarse no debe ser confundido con el no mostrarse de la apariencia. En efecto, éste último supone un encubrimiento, lo que parece nos es dado como pretendiendo ser lo que no es. Por ejemplo, si voy caminando por una calle al anochecer y veo a lo lejos una silueta, ésta puede *parecer* una persona y, sin embargo al acercarme corroboro que se trata de un poste de luz. Ese objeto tenía la *apariencia* de algo que no es, me fue dado como lo que no es realmente. En cambio, en el caso de la manifestación, ésta se da como anuncio o aspecto remisivo de algo, no como un *parecer* tal o cual cosa. Cuando, por ejemplo, tengo manifestaciones o síntomas de una gripe, puede ser que ésta no se muestra todavía como tal, pero se *anuncia*.

Ahora bien, del mismo modo que todo fenómeno, en el sentido de *parecer*, supone al fenómeno en sentido de lo que se muestra, el *manifestarse* lo supone también:

> Aunque el “manifestarse” no es jamás un mostrarse en el sentido del fenómeno, sin embargo, manifestarse sólo es posible *sobre la base* del *mostrarse* de algo. Pero este mostrarse composibilitante del manifestarse no es el manifestarse mismo. Manifestarse es *anunciar*-se por medio de algo que se muestra.

> Cuando se dice, entonces, que con la palabra "manifestación" ["*Erscheinung*"], apuntamos a algo en lo que se manifiesta una cosa que no es ella misma "manifestación", no queda circunscrito el concepto de fenómeno, sino que ese concepto queda más bien *supuesto* […].10

En esta ocasión, al hablar de fenómeno como manifestación, Heidegger está argumentando contra la crítica de Rickert a la fenomenología. Según este, la pretensión fenomenológica de acceder a las cosas mismas es problemática, ya que entre lo que me es dado y lo que es, existe siempre cierta mediación.11 Para Heidegger en cambio, la noción de manifestación, entendida como lo que se anuncia y no se muestra, y luego como lo anunciante mismo, resulta confusa.12

> Fenómeno como aquello que *se muestra en sí mismo* puede darse como apariencia, manifestación, mera manifestación, etcétera. Todas estas formas no son sino modos que remiten a este mostrarse original que es el fenómeno. La distinción entre lo que se muestra, la apariencia y la manifestación es para Heidegger irrelevante, todas éstas remiten al fenómeno en su sentido originario:
>
> Fenómeno –el mostrarse-en-sí-mismo– es una forma eminente de la comparecencia de algo. En cambio, *manifestación* significa un respecto remisivo en el ente mismo, de tal manera que lo *remitente* (lo anunciante) sólo puede responder satisfactoriamente a su posible función si se muestra en sí mismo, es decir, si es *fenómeno* ["*Phänomen"*]. Manifestación y apariencia se fundan, de diferentes maneras, en el fenómeno.13

2.2 Sobre el término *Lógos*

Al término fenómeno corresponde como correlato el término lógos; por ello, después de haber señalado el primer significado del término fenómeno, Heidegger se detiene en el estudio del lógos. También en este caso, nuestro autor echa un vistazo a su significado etimológico y a su historia.

Cuando Heidegger nos habla de lógos en *Ser y tiempo* lo hace ya desde la superación de la lógica. Se trata de una exposición al mismo tiempo densa y concisa, en la cual se encuentran supuestos varios conceptos y explicaciones que fueron desarrolladas con mayor detenimiento en cursos anteriores a la publicación de dicha obra, y que

alcanzan plena unidad en el tratado mencionado. Pensemos sobre todo en las interpretaciones sobre Aristóteles que nuestro filósofo llevó a cabo a lo largo de los distintos semestres en la universidad de Friburgo.14 Por ello, aunque nuestro análisis tiene como horizonte el periodo de *Ser y tiempo*, nos vemos obligados a considerar y exponer lo desarrollado por Heidegger en momentos previos a la elaboración y publicación de dicho tratado, con el afán de lograr mayor claridad y profundidad en la explicación.

Para ello consideramos pertinente abordar el análisis heideggeriano sobre el lógos en dos incisos o apartados: a) el lugar de la verdad y el lógos como proposición en las lecciones anteriores a *Ser y tiempo* y b) la noción de verdad y lógos en *Ser y tiempo*.

A) La verdad y el lógos como proposición en las lecciones anteriores a Ser y tiempo.

Desde siempre el problema de la verdad ha estado asociado con el ser, pero esta asociación no ha sido interpretada en todas las épocas de la misma manera. Así, por ejemplo, a ojos de nuestro autor, para los griegos, esta vinculación entre ser y verdad no ha sido entendida como "relación", si con dicho término se entiende un modo de conexión entre dos elementos distintos. Por el contrario, para éstos la verdad pertenece a la cosa y la constituye, no es una propiedad que se pueda tener unas veces sí y otras no. La verdad es entendida en este contexto como la propia "luminosidad" de lo que es: "'verdad' significa lo mismo que 'cosa', que 'aquello que se muestra en sí mismo'".15 La verdad así entendida corresponde a lo que en el parágrafo anterior identificamos con el término "fenómeno", esto es, lo que yace a la luz del día, lo que se muestra. Por lo tanto, afirmar, como lo ha hecho la tradición, que el lugar de la verdad es el enunciado o la proposición y no la cosa misma, resulta problemático. Heidegger se propone entonces mostrarnos por qué.

El término que utilizaban los griegos para hablar de verdad era *alétheia*, que significa literalmente descubrir, desvelar, retirar del ocultamiento:

> El sernos manifiesto el ente es un no-ocultamiento, desocultamiento [en alemán *Unverborgenheit*]. Desocultamiento se dice realmente en griego *alétheia*, que se suele traducir por verdad sin saber muy bien lo que se dice. Verdadero, es decir, desoculto, no-oculto, es el ente mismo; por medio de qué y cómo es una cuestión distinta. Por tanto no la oración o el enunciado

> sobre el ente, sino el ente mismo es "verdadero". Sólo porque el ente mismo es verdadero pueden las oraciones sobre el ente ser también verdaderas en un sentido derivado.16

Heidegger se apoyará en Aristóteles para mostrar el carácter derivado del enunciado en relación con la verdad. Pero, ¿por qué Aristóteles sirve como base para dicho propósito si, justamente, la tradición le ha adjudicado al Estagirita la tesis que afirma que el lugar de la verdad es la proposición? Para llevar a cabo los análisis pertinentes, Heidegger se detiene en el capítulo cuatro del libro *De Interpretatione*, el cual traduce de la siguiente manera: "Aunque todo hablar remite a algo (significa algo en general) mostrando, por el contrario no todo hablar hace ver, sino sólo aquel en el que sucede el ser verdadero o ser falso (como modo de hablar)."17 De esta afirmación se desprende según Heidegger lo siguiente: 1) todo enunciado es significativo (*semantikós*), 2) el enunciado se dice de muchas maneras y sólo una de ellas remite a la posibilidad de ser verdadero o falso; esta posibilidad compete al enunciado apofántico. Otros modos del habla como son el desear, ordenar o preguntar no tienen pretensión de verdad o falsedad porque éstos no descubren ni ocultan nada, 3) de esta manera, Aristóteles reconoce una función más amplia al enunciado, éste no se reduce al enunciado apofántico, 4) además, a éste compete la posibilidad de ser verdadero o falso, esto es, en él no siempre se da verdad. Por lo tanto, lo que hay que enfatizar no es que sea verdadero, sino la posibilidad de serlo o no.18

Para comprender lo dicho resulta imprescindible hacer relevante el doble empleo del concepto "apofántico" que Heidegger lleva acabo. Por un lado es considerado a partir de la clásica división aristotélica del enunciado: semántico y apofántico. Y por el otro, lo que a Heidegger le interesa enfatizar es el carácter de lo apofántico, en un sentido anterior, ontológico, como *lo que hace ver aquello que se muestra* y que posibilita la verdad de la proposición. El enunciado *hace ver* lo que, por decirlo de alguna manera, está ya dado de entrada, lo que hace es decir (enunciar) esta mostración; podemos decir que el enunciado muestra a partir de un previo mostrar. Que el enunciado sea apofántico significa que: "La esencia de la proposición es la *apophaínesthai*: hacer ver un ente, *apó*: a partir de él mismo. El sentido del habla que tiene el enunciado es este hacer ver *(déloûn)*."19 Por ello: "La proposición no es aquello que tiene que haber para que la verdad pueda ser lo que es."20 Y la noción de verdad que descansa bajo esta afirmación no es la adecuación, sino la *alétheia*.

Así Heidegger establece el sentido original del enunciado: “hacer ver” lo que se muestra desde sí mismo, hacer accesible lo que se muestra a la captación, presentar, traer a la visión: la cosa misma está “custodiada” en la proposición. Ésta no es primariamente un conjunto de símbolos o letras que vengan a pegarse arbitrariamente a un objeto existente. Cuando yo digo un enunciado, por ejemplo: “el perro es rojo”, estoy mostrando al perro mismo, lo estoy haciendo accesible a través del lenguaje.21

Este mostrar el objeto desde sí mismo implica también un predicar algo sobre él, predicar es un determinar. Cuando yo digo “el perro es rojo”, estoy predicando del sujeto perro el color rojo, esta determinación es posible sólo porque en el enunciado está ya dado el sujeto en cuestión: “[…] determinar es siempre hacer ver algo, y sólo es posible como esto.”22 Por ello, del sentido originario de enunciado como “hacer ver” se deriva lo que podríamos llamar una segunda característica de la proposición: la determinación. A éstas Heidegger agrega una tercera: la comunicación, entendida como la posibilidad de transmitir y expresar la cosa en tanto que mostrada. A modo de síntesis podríamos decir que las tres características del *enunciado* aluden a momentos distintos (evidentemente no cronológicos): en el primero se trata de poner de manifiesto el perro mismo en su ser rojo, en el segundo, el ser rojo del perro, y en el tercero el ser rojo en tanto que dicho. Estos tres momentos refieren a la estructura propia del lógos.

Al situar el lugar de la verdad en lo ente mismo y no en la proposición, Heidegger muestra el carácter derivado de ésta. Pero una vez señalado esto, se propondrá también mostrar que lógos es más que enunciado. Así Heidegger traduce el término lógos no como enunciado, sino como discurso o habla (*Rede*).23 Lógos es originariamente habla y no sólo proposición; lógos es más que proposición, esto se hace del todo explícito en *Ser y tiempo*.

Esta interpretación del lógos, a pesar de lo que nos había transmitido la tradición, está ya presente, según Heidegger, en Aristóteles, y es la que hay que mantener. En cambio la interpretación que reduce la noción de lógos al enunciado debe ser cuestionada y revisada.24

El lógos como *síntesis* y *diaíresis*

Hemos mencionado que lo propio del lógos como enunciado es “hacer ver” lo que se muestra desde sí mismo; hemos dicho que este dejar ver es lo que hace que el lógos mantenga una relación peculiar con

la verdad y, justamente, de esta capacidad se deriva la afirmación de que al lógos compete la posibilidad de la verdad o falsedad. Pero: "¿qué es lo que hace que a la proposición en tanto que enunciado le corresponda y le tenga que corresponder esta alternativa?, ¿cómo es además su estructura, que la faculta para esto?"25

Para acceder a la estructura del lógos como enunciado, Heidegger se detiene en la interpretación aristotélica que ha sido determinante en la historia de la lógica, según la cual lo propio del enunciado es la composición, que se realiza como enlazar (*sýnthesis*) y separar (*diaíresis*). Enlazar y separar posibilitan el ser verdadero o falso de la proposición26. En efecto, Aristóteles afirma que la verdad y la falsedad se dan en la composición y, por ende, en el juicio.27

A estas determinaciones: enlazar y separar, se une otra relación estructural: la afirmación y negación. Cuando en una proposición enlazo, por ejemplo, una característica determinada a un sujeto, a primera vista parecería que al enlazar estoy afirmando algo acerca de algo, en cambio, cuando en una proposición separo algo acerca de algo parecería que estoy llevando a cabo una negación. De tal forma, la síntesis se identifica con la afirmación y la *diaíresis* con la negación: afirmar es unir, negar es separar. Sin embargo, esta identificación no es adecuada, porque no es necesario ser muy agudos para darnos cuenta de que no todo enunciado sintético es afirmativo y no todo enunciado diairético es negativo.28

Por otro lado, del mismo modo que no todo enunciado sintético es afirmativo, y no todo enunciado diairético es una negación, hay que agregar que no todo enunciado afirmativo es verdadero ni todo enunciado negativo falso. Esta identificación conlleva una reducción peligrosa, a propósito de la cual Heidegger señala:

> El esquema dice: los enunciados afirmativos son descubridores (verdaderos), los negativos ocultadores (falsos). Pero no se querrá afirmar en serio tal cosa. Bastaría entonces con evitar todos los enunciados negativos para decir siempre la verdad. Dicho con otras palabras, hay también enunciados negativos que son verdaderos (descubridores), y afirmativos que ocultan.29

De tal manera, Heidegger muestra que estos pares de conceptos que han servido a la tradición para explicar la estructura del lógos, resultan insuficientes y confusos, ya que las determinaciones se entrecruzan y no logran poner de manifiesto la estructura fundamental del fenómeno en cuestión.30 Es necesario, entonces, volver la mirada

hacia el fenómeno que hace posible esta determinación (la composición) y que constituye la estructura fundamental del lógos. Veamos qué es lo que la posibilita.31

La estructura fundamental del lógos: "en tanto que"

La pregunta versa sobre ¿qué es lo que hace posible la composición del enunciado?, ¿con base en qué ésta se lleva a cabo? Heidegger cita a Platón cuando en *El Sofista*, éste se pregunta: "¿qué es lo que hace que la multiplicidad de palabras que se siguen una a otra constituya una *koinoía*, un conjunto como conjunción? Eso obedece, dice, a que el *lógos* es *lógos tinós*: el discurso es discurso sobre y acerca de algo."32 Esta afirmación, nos remite a lo arriba señalado; el lógos como proposición no es el lugar de la verdad, sino la verdad el lugar del lógos. Mencionamos que la verdad entendida como aquello que se muestra refiere al mostrarse de las cosas mismas, no es distinta de ellas: "[…] la *alétheia*, que en los textos arriba citados es identificada por Aristóteles con el *pragma* y los *phainómena*, significa las 'cosas mismas', aquello que se muestra, *el ente en el cómo de su estar descubierto*."33

El lugar de la verdad no es pues la proposición sino las cosas (el ser de las cosas), la proposición es verdadera porque en ella está presente aquello de lo que se habla, el ente. Son las cosas mismas, presentes en el enunciado, las que le confieren unidad y, como veremos más adelante, significado. El enunciado no es pues un mero conjunto de letras y símbolos que se relacionan entre sí mediante determinadas reglas gramaticales que les son impuestas desde fuera. Antes de estas reglas, el enunciado posee ya una coherencia interna que le es propia. En este sentido, el discurso no es distinto del ente, no es algo que se venga a "pegar" al ente. Por esa razón, porque en él el ente está presente, el discurso "hace ver" lo que se muestra desde sí mismo. En esto consiste el "hacer ver" característico del enunciado, y por ello podemos afirmar que el discurso es siempre discurso *sobre* y *acerca de algo*.

El enunciado es capaz de hacer presente al ente porque éste ya se ha hecho accesible. Esta accesibilidad sólo es posible sobre la base de cierta apertura que permite esta donación. Este hacerse "ya" accesible no se da primeramente en una relación de índole cognoscitiva, sino vital. Es viviendo, en la cotidianidad, a través del trato, que los entes me son accesibles por primera vez, antes de ser pensados, considerados o analizados. Antes de la pregunta sobre qué es un ente, éste me es ya dado en su *para qué*; el *acerca de qué* del enunciado lleva implícito un *para*

qué, éste supone un modo de conocimiento originario, basado en la praxis, en el que es necesario reparar.34 Heidegger afirma:

> En el tratar indicador: aquí la pizarra, allí la ventana, tiza, puerta, hay ya un conocimiento de ello. ¿Y en qué consiste éste? En que el ente respectivo está descubierto a partir del "para qué" de su utilidad; está puesto ya en un significado: está de-signado.35

El trato es pues un modo de conocimiento, un saber de familiaridad: habitual, común. Aquello que me es dado en el trato, me es dado como parte de un contexto, de un plexo referencial, con un significado propio que se revela en el "para qué". No es que primero me sea dado un ente determinado al que luego yo le añada un sentido específico, el ente se me revela al revelarse su sentido; no es que primero me sea dado un ente "lápiz" al que en un segundo momento yo le añada el significado "para escribir". No hay dos momentos porque no hay dos entes o dos modos de ser distintos, el ente no es distinto de su sentido: yo sé qué es el lápiz cuando "a una" sé que sirve para escribir, Heidegger señala:

> Y esto no hay que entenderlo como si en primer lugar hubiera algo vacío de significado a lo que se le adhiera un significado, sino que lo que en primer lugar está "dado" –en un sentido que aún hay que determinar– es eso para escribir, para salir y entrar, para alumbrar, para sentarse; escribir, salir y entrar, sentarse y similares son por tanto algo en lo que nos movemos ya de entrada: lo que conocemos cuando conocemos bien y lo que aprendemos son estos "para qué".36

La estructura propia del enunciado se revela como *acerca de algo, para algo.* Dicha estructura presupone la donación de la cosa como aquello que se muestra desde sí mismo, esto es, como fenómeno. Pero además lo que se muestra, está en referencia a algo, en dirección a; de tal manera se hace patente la apropiación de la noción husserliana de intencionalidad.37 Asimismo, esta apropiación heideggeriana introduce ya la transformación hermenéutica de la fenomenología, ya que el "remitir a" del "para qué" es significativo.38

Los entes no me son dados como meras cosas, como en un estado neutral; si así sucediera me resultarían incomprensibles. La mesa es comprensible porque sé que es para comer y para escribir, lo mismo sucede con cada uno de los entes que componen nuestro mundo. La puerta, por ejemplo, no se me presenta así sin más, como algo opaco,

desprovista de sentido, por el contrario, se muestra como algo (un útil) *en tanto que algo para* (para abrir y cerrar, para mantenerse al abrigo, etcétera).

Al mostrarse, lo ente hace patente su ser como ser de relación, éste, su modo de ser, expresa su constitutiva significatividad: "Todo tener ante sí y percibir algo es en sí mismo un 'tener' algo *en tanto que* algo. Nuestro ser orientado a las cosas y a los hombres se mueve en esta estructura del algo *en tanto que* algo, o, dicho brevemente, tiene la estructura *del 'en tanto que'*."39 En un primer momento, no nos movemos en el mundo que nos rodea, ni teórica ni reflexivamente, no hay distancia entre el mundo y nosotros mismos, estamos ya ahí, en medio de los entes teniendo que ver con ellos. Cuando por ejemplo, yo tomo la taza de té, hay ya un saber de familiaridad, que me permite asir la taza para tomarlo, este tratar con la taza no tiene que ver con una consideración sobre *qué* es la taza. En la interacción, la taza está ya dada de entrada, inmediatamente, no hay consideración teórica. Cuando la teoría como modo de comportamiento interviene, es como si se sacara la taza de esa cotidianidad a la que pertenece para ponerla en un "primer plano". En este sentido, el comportamiento teórico supone una modificación artificiosa respecto de la "intención primaria" del objeto. La taza ya no es aquello que sirve para tomar el té todas las tardes, sino un mero receptáculo para poner líquido.40 Se trata de este saber que, como dijimos anteriormente, en su interpretación sobre Aristóteles, Heidegger identificó con la praxis.

De tal forma la estructura del "en tanto que" no se origina en la proposición ni se reduce a ella, por el contrario, la proposición se mueve sobre la base de este saber previo (que denominamos la estructura del "en tanto que"). En efecto, antes de abordar temáticamente determinado ente, ya poseemos un conocimiento de él. Ese algo al que podemos dedicar ciertas consideraciones teóricas, ya antes me ha sido dado "como algo" que "tiene-que-ver-con" otro algo. Por eso dice Heidegger:

> […] hay que insistir expresamente en el carácter antepredicativo de la estructura del "en tanto que", porque al apoyarnos de modo inmediato en la expresión lingüística podríamos pensar que esta estructura del "en tanto que" está dada primero y propiamente en la proposición enunciativa simple.41

Lo que el enunciado hace no es más que mostrar la intencionalidad propia de lo que es, en su estar siendo.

Una vez indicado el carácter antepredicativo de la estructura del

en tanto que del enunciado, Heidegger pondrá de manifiesto que la síntesis y la *diaíresis* sólo son posibles sobre la base del significar. Previo al enlazar y separar, al *en tanto que* corresponde un significar y comprender, éstos refieren al saber previo del que hablábamos anteriormente; cada vez que llevamos a cabo un enunciado *sobre* algo, éste supone ya una comprensión de lo dicho: "[…] hablando, yendo, comprendiendo, yo soy, en tanto que existencia, trato comprensivo. Mi ser en el mundo no es otra cosa que este moverse ya comprensivo en estos modos del ser."42 Cuando yo enuncio o digo "la puerta" ya he comprendido a través del trato el ser de la puerta. Esta comprensión no es directa, cuando yo abro la puerta mi atención no está dirigida a ella directamente, de entrada la puerta me es dada cuando la abro o la cierro, la entiendo a partir de aquello para lo que sirve. En un "segundo momento" yo puedo dirigirme directamente a ella, considerarla directamente, pero esta dirección se da ya sobre la base de la comprensión. En este sentido, Heidegger señala que nuestro estar en el mundo es un estar "anticipado" a la captación y a la reflexión. Cuando mi relación con lo otro y con los otros se hace explícita en el enunciado, yo de alguna manera "regreso" a ese ámbito ya vivido, en el que ya siempre estoy, en el que lo que me sale al encuentro lo hace ya dotado de significado. Es entonces, a partir de la praxis, del trato, que entiendo esa taza como taza. Este comportamiento, que Heidegger denomina procurar, es un habérmelas con los entes que salen al encuentro en el ámbito de la vida.

Heidegger, a través de todos estos análisis está retrotrayendo el pensar al ámbito del cual ya no se puede ir más atrás, lo está colocando en el ámbito de lo más originario. En efecto, nuestra experiencia tampoco se origina en la percepción o en la sensación, los datos de los sentidos no son, así sin más, aquello con lo que se conforma nuestra experiencia. Nuestras sensaciones están ya siempre acompañadas por un comprender que, a su vez, es posible sobre la base de lo que Heidegger denomina apertura, por ello:

> Aun cuando yo tuviera la sensibilidad más exquisitamente educada en el sentido de la percepción sensorial y de los instrumentos sensoriales, es decir, la receptividad sensorial más exquisitamente educada frente a tal cosa, y aun cuando tuviera además el más rico tesoro de conceptos del entendimiento, seguiría siendo incomprensible por toda la eternidad cómo se llega a que yo vea llanamente una tiza, incomprensible mientras no se aduzca como interpretación, junto con la estructura

mencionada, esta conducta fundamental de la existencia en el sentido del tener-que-ver-con como procurar.43

Aquello que sale al encuentro lo hace ya empapado de sentido, desde un horizonte determinado, desde el cual y en el cual yo ya estoy, y al cual "regreso" al atender temáticamente.

Por lo anterior, para Heidegger la síntesis y la *diaíresis* como estructuras del enunciado resultan insuficientes, ya que todo componer se lleva a cabo sobre un previo comprender: "*Sýnthesis* y *diaíresis* son sólo determinaciones formales y vacías que no se ajustan ya originalmente como tales únicamente a este significar, aunque posiblemente justo la comprensión de su propio origen último haya que tomarla de ahí."44

Ahora bien, el análisis de la estructura del enunciado como *en tanto que* y del significar, conduce a Heidegger a la afirmación de que si el enunciado está constituido de esta manera es porque es un modo de comportamiento de la existencia: "[…] nuestra existencia es ella misma comprensiva."45 Y lo es, porque como lo dirá claramente en *Ser y tiempo*, la existencia debe ser entendida como apertura, como un estar ya en medio los entes, teniendo que ver con ellos, a través del cuidado; todos estos caracteres se sintetizarán en la estructura ser-en-el-mundo.

B) La noción de verdad y lógos en Ser y tiempo

A partir de los análisis precedentes, Heidegger logra mostrar el carácter derivado del enunciado y, con ello ya en *Ser y tiempo*, se coloca de lleno en el ámbito ontológico.46 En esta obra hace explícita la necesidad de volver al sentido original del habla (*Rede*). Habla y "decir" refieren al mismo fenómeno. El sentido primario de lógos es *hacer ver lo que se muestra*, es *decir lo que se muestra*, esto es, el fenómeno. Esta es su función original: "hacer patente aquello de lo que se habla en el decir."47 Todo "decir" es *hacer ver lo que se muestra*, hacer patente. Con esta afirmación Heidegger enfatiza el ya indicado carácter apofántico del lógos, la *apophaínesthai*: hacer ver un ente, *apó*: a partir de él mismo, a partir de su mostrarse, de su desocultamiento (*alétheia*): descubrir, retirar del ocultamiento. La des-ocultación es previa a la verdad o falsedad de la proposición.48

A la tesis anterior, Heidegger agrega: "El lógos hace ver algo (*phaínesthai*), vale decir, aquello de lo que se habla, y lo hace ver para el que lo dice (voz media) o, correlativamente, para los que hablan entre sí. El decir 'hace ver' desde, *apó*…, desde aquello mismo de que se habla."49 En esta afirmación se sintetizan las tesis que Heidegger había

planteado en las lecciones precedentes: el lógos, el discurso es siempre discurso *sobre* y *acerca de algo*, en el discurso está presente aquello de que se habla, esta presencia se hace ver, es ésta la función apofántica del enunciado que, según Heidegger, Aristóteles ya había mostrado y había sido ignorada por la tradición. Al discurso pertenece también la posibilidad de la expresión y la comunicación.

En *Ser y tiempo*, Heidegger continúa su exposición retomando las tesis anteriormente desarrolladas, pero ahora haciéndolo de manera más sucinta. Vuelve a cuestionarse y a señalar el papel de la síntesis y la *diaíresis*, e indica –como ya lo había hecho antes– que éstas sólo son posibles sobre una previa desocultación, pero ahora se detiene en el significado originario del término síntesis:

> Síntesis no significa aquí enlace o conexión de representaciones, no significa un operar con procesos psíquicos, a cuyo propósito será forzoso que surja en seguida el "problema" del modo cómo estos enlaces, siendo algo interior concuerdan con lo físico que está fuera. El *syn* tiene aquí una significación puramente apofántica, y significa: hacer ver algo en su estar *junto* con algo, hacer ver algo *en cuanto* algo.50

La noción de síntesis como enlace de representaciones es en sí misma problemática. En efecto, ¿cómo ha de entenderse esta unión? ¿Se trata de una asociación, como lo afirma el psicologismo? Y, ¿con base en qué se lleva a cabo este enlace? Además, a partir de esta afirmación surge el problema del puente, esto es, de la relación entre la esfera de la conciencia entendida como interioridad y el exterior, de lo inmanente y lo trascendente. Lo que Heidegger propone es radicalmente distinto: no se trata de procesos psíquicos en los que se enlazan o asocian determinadas representaciones. Porque el planteamiento es de índole ontológico, la problemática ha de entenderse más allá del ámbito de la conciencia. Por ello, no se trata de una acción por parte de un sujeto, sino de la comparecencia del ente mismo en el decir. En ésta el ente se hace patente en su estar junto con algo, no porque yo, sujeto, lo coloque cerca de algo, lo asocie con algo, sino porque es ya siempre junto a algo, en esta red referencial, dentro de este plexo de referencias que Heidegger identifica con el mundo.

Si es el ente mismo, desde sí mismo, quien se hace patente en el decir, resulta muy cuestionable la explicación de la verdad como *adaequatio* o concordancia. En sentido estricto, en la comparecencia no concuerda nada con nada, porque no se trata de lograr un acuerdo o

correspondencia de un término a otro, entre el pensamiento por un lado y la realidad o los hechos por el otro, porque no hay tal escisión entre realidad y pensamiento. La verdad no resulta de un comparar la realidad interior con la exterior a través de artilugios mentales. Este punto de partida necesariamente cae en aporía y resulta injustificable. El problema de la verdad no se resuelve en el ámbito de la teoría del conocimiento, la verdad refiere al mostrarse de las cosas desde ellas mismas; se trata pues del ámbito de lo ontológico: *verdad*, *fenómeno* y *ser* son términos que deben entenderse en correspondencia.

Ahora bien, si la verdad debe ser entendida como *alétheia*, ¿cómo debemos entender la falsedad? Veamos lo que nos dice Heidegger:

> El "ser verdadero" del lógos, es decir, el *aletheúein*, significa: en el *légein* como *apophaínesthai*, sacar de su ocultamiento el ente *del que* se habla, y hacerlo ver como desoculto (*alethés*), es decir, *descubrirlo.* Asimismo, "ser falso", (*pseúdesthai*) significa engañar, en el sentido de *encubrir*: poner una cosa delante de otra (en el modo del hacer-ver), y de este modo hacerla pasar por algo que ella *no* es.51

El ser verdadero del lógos es un sacar del ocultamiento, "hacer ver" como des-velar. El ser comparece, se hace patente, es esta patencia a la que alude la frase "hacer ver como desoculto". Pero del mismo modo que *alétheia* no se identifica con el ser verdadero de la proposición, sino que la posibilita, el ser falso de ésta tampoco se identifica con el ocultarse. Para que algo sea falso tuvo que mostrarse: ser falso significa engañar, hacer pasar una cosa por otra a partir de un previo mostrarse.52

A través de estos análisis se hace claro que la afirmación según la cual *el lugar de la verdad es la proposición*, no puede ser la más originaria. Esta afirmación que la tradición ha atribuido a Aristóteles ha dado origen –según Heidegger– a varios malentendidos que influyeron el rumbo del pensar filosófico:

> Y, como la función del lógos no consiste sino en hacer que algo sea visto, en hacer que el ente *sea percibido [Vernehmenlassen des Seienden]*, lógos puede significar también la *razón [Vernunft]*. Y como, por otra parte, lógos se usa no sólo en la significación de *légein*, sino también en la de *legómenon* (de lo mostrado en cuanto tal) y este último no es otra cosa que el *hypokeímenon*, e.d., lo que ya está siempre ahí delante como *fundamento* de toda posible interpelación y discusión, el lógos

> designará, en tanto que legómenon, el fundamento o razón de ser, la *ratio*. Y, como finalmente, *lógos qua legómenon* puede significar también aquello que en el hablar es considerado en cuanto algo, aquello que se ha hecho visible en su relación con algo, en su "relacionalidad", el lógos recibe entonces el significado de *relación y proporción*.53

A modo de síntesis, podemos entonces decir que el lógos como "decir" indica el hacer patente aquello de que se habla, *hacer ver lo que se muestra*. En este sentido, el lógos es original y primariamente apofántico, noción que debe ser entendida en consonancia con la idea de verdad como *alétheia* tal y como lo hemos señalado. La interpretación de lógos como enunciado o proposición es de carácter derivado, ésta sólo puede ser verdadera o falsa sobre la base de una previa mostración. En ella encontramos la estructura de la síntesis y la *diaíresis*, fenómenos que también nos remiten a un horizonte más originario.

2.3 Sobre fenómeno y fenomenología

Hemos llevado a cabo un detallado análisis de los términos "fenómeno" y "lógos", pero se nos hace ahora necesario exponer el significado definitivo del término "fenómeno", al que hemos aludido en el capítulo anterior. Heidegger vuelve a él al explicar qué es lo que debe entenderse por fenomenología.

Al preguntarse por la naturaleza de la fenomenología, y reconociendo en ésta su carácter descriptivo,54 Heidegger pregunta, ¿qué es lo que la fenomenología debe describir?, ¿qué es lo que debe "hacer ver"? La pregunta misma contiene ya, de algún modo, la respuesta: lo que la fenomenología tiene por meta describir es el fenómeno.

Si bien al inicio del parágrafo 7 de *Ser y tiempo* Heidegger afirma que fenómeno es *lo que se muestra, lo automostrante, lo que sale a la luz*. Se hace ahora imprescindible indagar el sentido originario de este "mostrarse", ya que a esta definición Heidegger añade lo siguiente:

> ¿A qué se debe llamar "fenómeno" en un sentido eminente? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediatamente se muestra, hasta el punto de constituir su

sentido y fundamento.55

Veamos con detenimiento el sentido de la frase citada. En ella Heidegger hace énfasis entre lo que inmediata y regularmente se muestra y lo que en esta inmediatez queda oculto y sin embargo tiene carácter constituyente. De tal forma se hace explícito que fenómeno es esa dualidad inseparable entre lo que aparece inmediatamente, lo ente, y lo que se oculta a favor del ente. Este "se oculta" significa: hace posible que se muestre lo que se muestra sin a su vez comparecer. Este "hacer posible" que "queda oculto" tiene carácter constitutivo, no es algo separado, ajeno, al ente mismo, pertenece a su propia esencia, de tal manera que lo que se muestra no es pura presencia, sino que está transido de negatividad.

Fenómeno es lo que queda oculto porque no es *algo* sino aquello que permite que eso *algo* se muestre. Ese carácter de principio propio del fenómeno pertenece a la cosa misma, no se da ni fuera ni separada de ella, no alude a un ámbito separado de lo que inmediata y regularmente se muestra. *Lo oculto* pertenece de manera constitutiva a lo que se muestra. Con el término fenómeno se alude así, al permanente conflicto entre *lo que aparece* (lo ente) y *el ocultarse* (ser). Y, en efecto, se trata de un "conflicto" porque al no referir a dos reinos separados: el de *lo oculto* y el de *lo que se muestra*, podemos afirmar que fenómeno es la dualidad inseparable. Dualidad entre el aparecer y el ocultarse que hemos calificado como permanente conflicto, diferencia. A propósito de lo anterior Heidegger escribe:

> […] aquello que eminentemente permanece *oculto* o recae de nuevo en el *encubrimiento*, o sólo se muestra "*disimulado*", no es este o aquel ente, sino, como lo han mostrado las consideraciones anteriores, el *ser* del ente. El ser puede quedar hasta tal punto encubierto que llegue a ser olvidado, y de esta manera enmudezca toda pregunta acerca de él o acerca de su sentido.56

El ser concebido como fenómeno impide que sea identificado con lo ente, porque no refiere a lo que simplemente está ahí, sino a ese conflicto o dualidad inicial que tiene su origen en su constitución temporal. En definitiva, tal y como lo hemos indicado en el primer capítulo, la única manera de volver a pensar el ser, y no lo ente, es reconociendo su íntima vinculación con el tiempo.

Ahora bien, la fenomenología deberá asegurarse de la

presentación del ente que permita el acceso adecuado al *ser del ente*, y es aquí donde cobra importancia el papel del Dasein y se hace manifiesta la necesidad de lo que Heidegger denominará la analítica de la existencia. En efecto:

> Considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente – ontología. Al hacer la aclaración de las tareas de la ontología, surgió la necesidad de una ontología fundamental; ésta tiene como tema el ente óntico-ontológicamente privilegiado (el Dasein), y de esta suerte se ve enfrentada al problema cardinal, esto es, a la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal *(von Sein überhaupt)*.57

La analítica del Dasein se convierte en ontología fundamental, esto es, en condición de toda ontología, ya que no sólo toda ontología debe asegurar la forma adecuada de acceso a su objeto, sino que no puede ser concebida como separada de éste. El Dasein es el ente privilegiado óntica y ontológicamente, ya que es el *Ahí del ser*, el lugar del ser, como lo veremos en el próximo capítulo.

Heidegger concluye, con toda coherencia, que la ontología sólo es posible como fenomenología.58 En efecto, si la ontología tiene como propósito el ser y éste es concebido como fenómeno, la ontología sólo podrá ser posible como fenomenología. Y ésta es necesariamente hermenéutica ya que el encuentro con los entes –tal y como lo hemos visto al desarrollar la cuestión del lógos– es esencialmente significativo. Esta significatividad tiene su origen en la constitución interpretativa del Dasein. Así, Heidegger señala:

> Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste surge y en el que, a su vez, repercute.59

Notas

1] *Ibidem.* pp. 51-52 (*SuZ*, p. 28).

2] Es importante hacer notar que al afirmar que fenómeno son los

entes, el análisis no cae en contradicción, como si ahora estuviera identificando *fenómeno* con *ente*. Hay que recordar lo dicho en el primer capítulo: *ser es siempre ser del ente*, por lo tanto cuando decimos *ente*, está ya implícito el término *ser*.

3] *ST*, p. 52. (*SuZ*, p. 28).

4] En efecto, no está por un lado el acceso a la cosa y por el otro la cosa en sí, sino que el acceso se da "a una" con la cosa. Esta aclaración nos conduce a dos cuestiones íntimamente relacionadas. Por un lado, al reconocimiento señalado por Husserl de que lo propio de la vivencia es la intencionalidad, ser ella misma la presentación del objeto, de tal forma que: "Las vivencias intencionales tienen la peculiaridad de referirse de diverso modo a los objetos representados. Y lo hacen precisamente en el sentido de la *intención*. En ellas es *mentado* un objeto, se 'tiende' a él, en la forma de la representación, o en ésta y a la vez en la del juicio, etc. Pero esto supone tan sólo la presencia de ciertas vivencias, que tienen un carácter de intención y más especialmente de intención representativa, judicativa, apetitiva, etc. Prescindiendo de ciertos casos excepcionales, no hay dos cosas que estén presentes en el modo de la vivencia, no es vivido el objeto y junto a él la vivencia intencional que se dirige a él. Tampoco son dos cosas, en el mismo sentido que una parte y el todo que la comprende. Sino que sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo esencial es justamente la intención respectiva. Esta constituye plena y exclusivamente el representar este objeto, o el juzgar sobre él, etc., según la naturaleza específica de la misma. Si está presente esta vivencia, hállase implícito en su propia *esencia*, que quede *eo ipso* verificada la referencia intencional a un objeto, que haya *eo ipso* un objeto 'presente intencionalmente'; pues lo uno y lo otro quieren decir exactamente lo mismo." E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, quinta investigación, tomo 2, tr. Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 495. De la intencionalidad de la vivencia se sigue que, si la fenomenología consiste en describir las vivencias, esto es, la propia donación de la cosa: "[…] Dicha ciencia debe ser entendida como un modo de la investigación determinada por este 'objeto' […] El método no es ningún procedimiento externo, sino que se halla en estrecha relación con su objeto; es decir, 'nace de una determinada problemática de una región de objetos'. Por ello también Husserl indicó que el método filosófico no es, pues, ningún medio técnico o herramienta, sino sólo posible al incluir al 'objeto' por investigar. En sentido estricto, el método es determinado por el 'objeto' […]"Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, pp. 51-52.

5] *ST*, p. 52. (*SuZ*, p. 29).

6] Recordemos el mito platónico de la caverna, cf. *Rep*. VII 514a-515 c.

7] Cf. *ST*, p. 52. (*SuZ*, p. 29).

8] *Idem.* (*SuZ*, p. 29).

9] Cf. *Idem.* (*SuZ*, p. 29).

10] *Ibidem*, p. 53. (*SuZ*, p. 29).

11] Sobre la noción de "fenómeno" en los neokantianos, Ángel Xolocotzi nos dice: "Heinrich Rickert había cuestionado la pretensión fenomenológica de evitar mediaciones en el tratamiento de los fenómenos, Heidegger responde de manera indirecta y enfatiza que toda mediación como la aparición e incluso toda apariencia dependen de lo que se muestra en sí mismo, es decir, del fenómeno." *Aparecer y mostrarse. Notas en torno a la "fenomenología" en Hegel y Heidegger***,** en el marco del Coloquio *Hegel: la ciencia de la experiencia*, UNAM, 2007. Publicado en: *Eidos. Revista de filosofía*, no. 12, 2010, p. 13.

12] Cf. *ST*, p. 53. (*SuZ*, p. 30).

13] *Ibidem*, p. 54. (*SuZ*, p. 31).

14] A propósito del pensamiento del joven Heidegger remitimos al exhaustivo y sobresaliente trabajo de Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, pp. 210-227 y también a *Una Crónica de* Ser y tiempo, BUAP-ÍTACA, México, 2011. Asimismo, la investigación de Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder, Barcelona, 2010, nos parece un referente fundamental en relación con dicha etapa del pensamiento del filósofo de Friburgo.

15] *ST*, pp. 234. (*SuZ*, p. 213: "[…] denn 'Wahrheit' bedeutet dasselbe wie 'Sache', 'Sichselbstzeigendes'.")

16] M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Frónesis, Cátedra, Universitat de Valencia, 2001, p. 87 (Gesamtausgabe: edición integral, vol. 27, [*GA*, 27]). Véase también lo que dice Heidegger en *Lógica. La pregunta por la verdad*: *"*Comprendida correctamente y en sentido estricto, la expresión que los griegos empleaban para 'ser verdadero' significa literalmente *aletheúein*, lo mismo que descubrir en el sentido de desvelar, de retirar el ocultamiento de algo." *Lógica. La pregunta por la verdad*, tr. J. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 110. En adelante *LPV*. (Gesamtausgabe: edición integral, vol. 21, [*GA*, 21], p. 131).

17] *LPV*, p. 109. (*GA*, 21, p. 129). La cita de Aristóteles sobre lo dicho afirma: "Enunciado es un sonido significativo, cualquiera de cuyas partes es significativa por separado como enunciación, pero no como afirmación. Digo hombre, por ejemplo, significa algo, pero no que sea o que no sea […] sin embargo, una sílaba de hombre no <es significativa>:

en efecto, tampoco en ratón es significativo –tón, sino que es meramente un sonido […] Todo enunciado es significativo […] ahora bien, no todo enunciado es asertivo, sino <sólo> aquel en que se da la verdad o la falsedad: y no en todos se da, v.g.: la plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni falso. Dejemos pues de lado esos otros –ya que su examen es más propio de la retórica o de la poética-, ya que <el objeto> del presente estudio es el <enunciado> asertivo.*"* Aristóteles, *De Interpretatione* 4, 16b26-17a8, tr. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1995.

18] En su texto *El lenguaje en el primer Heidegger*, Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, logra mostrar cómo cada una de las cuestiones relativas al pensar heideggeriano sobre el lenguaje deben ser comprendidas desde la anterioridad que implica la apertura constitutiva del Dasein. Por ende, tanto la clásica interpretación sobre el lenguaje en Aristóteles como el modo en el que las distintas filosofías del lenguaje abordan dicha problemática no pueden, desde el mirar heideggeriano, sino ser consideradas como derivadas. Cf. Tatiana Aguilar-Álvarez, *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, FCE, 2004, pp. 67-71.

19] *LPV*, p. 112. (*GA*, 21, p. 133).

20] *Ibidem*, p. 109. (*GA*, 21, p. 129).

21] Pierre Aubenque suscribe esta idea según la cual para Aristóteles la verdad lógica depende de la verdad ontológica y señala la pertinencia de la interpretación heideggeriana al respecto: "[…] El enlace no es, pues, resultado privativo del juicio: se da en las cosas cuyo ser es el de ser juntas o no ser juntas […] Hay una especie de anterioridad de la verdad con respecto a sí misma, en cuya virtud en el mismo instante en que la hacemos ser mediante nuestro discurso, la hacemos ser precisamente como siendo ya antes. Ésta es la tensión, inherente a la verdad misma, expresada por la dualidad de puntos de vista (o mejor, de vocabularios) entre los cuales parece vacilar Aristóteles. […] La verdad ontológica es el ser mismo, el ser 'propiamente dicho', o sea, en cuanto que hablamos de él, o al menos podemos hacerlo. Esto supuesto, no resulta falso percibir en la verdad 'lógica', con Heidegger, un pálido reflejo de la verdad ontológica, o más bien un 'olvido' de su enraizamiento en esta última." Pierre Aubenque, *op. cit*., p.162.

22] *LPV*, p.112. (*GA*, 21, p. 133).

23] Según la traducción de Rivera "discurso", mientras que, de acuerdo con la de Gaos, "habla".

24] "Para comprender el sentido de la argumentación heideggeriana, es importante advertir la ambivalencia del término lógos en este contexto. En cuanto se identifica con la proposición (*Satz*), es el

objeto de la crítica; pero si se entiende en su sentido originario, como lenguaje (*Rede*), es la noción a partir de la cual es posible descubrir, según Heidegger, la auténtica doctrina aristotélica." Tatiana Aguilar-Álvarez, *op. cit.*, p. 67.

25] *LPV*, p. 113. (*GA*, 21, p. 135).

26] "En cuanto a los objetos en que cabe tanto el error como la verdad, tiene lugar una composición de conceptos que viene a constituir una unidad." Aristóteles, *De Anima*, 430a 27-29, tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2003. Y también véase Aristóteles, *Metafísica* V 29, 1024b16-1025a13.

27] "El error, en efecto, tiene lugar siempre en la composición." Aristóteles, *De Anima*, 430b, 1.

28] A propósito del análisis de la estructura fundamental del lógos, Tatiana Aguilar-Álvarez nos dice: "Heidegger distingue el par síntesis-*diaíresis*, del par afirmación-negación, y muestra el carácter antecedente del primero respecto del segundo. Aclara que es necesario dejar de asociar la síntesis con una operación *positiva* y la *diaíresis* con una operación *negativa*." Tatiana Aguilar-Álvarez, *op. cit*, p. 69.

29] *LPV*, p. 116. (*GA*, 21, p. 138).

30] A ojos del filósofo alemán los griegos omitieron la pregunta fundamental sobre la estructura del lógos, de tal forma que éstos consideraron que: "Enlazar y separar son las estructuras con las que, como con algo último, se aclara el enunciado, el juicio, y con esta interpretación se enredó luego de modo funesto la interpretación de los juicios analíticos y sintéticos, de modo que la confusión es grande, y en la ciencia de la lógica, aparentemente terminada y segura, en el fondo no se ha puesto nada en claro." *Ibidem*, p. 118. (*GA*, 21, pp. 141-142).

31] Tatiana Aguilar-Álvarez comenta al respecto: "Es preciso mostrar que las dos formas de la proposición responden a una única estructura, porque así se salva el presupuesto de que el lugar de la verdad es previo a la afirmación y la negación. De esta manera, el problema de la verdad, al igual que el de la falsedad, se retrotrae a un ámbito anterior al juicio y, con ello, se pone de manifiesto que des-ocultar y ocultar son más originarios que la verdad y la falsedad de la proposición." *Op. cit*, p. 70.

32] *LPV*, p. 119. (*GA*, 21, p. 142).

33] *ST*, pp. 239-240. (*SuZ*, p. 219: "Die *alétheia*, die von *Aristoteles* nach den oben angeführten Stellen mit pragma, phainómena gleichgesetzt wird, bedeutet die 'Sachen selbst', das, was sich zeigt, *das Seiende im Wie seiner Entdecktheit*.")

34] La praxis constituye para Heidegger no sólo un modo de

conocimiento sino un modo de ser. La noción aristotélica de praxis se traduce en la noción de cuidado, que a su vez expresa el modo de ser del Dasein. Por ello Heidegger afirma que: "El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es *el cuidado (curare)*. En el 'estar-ocupado-en-algo' está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida: *el mundo* que le corresponde en cada ocasión. La actividad del cuidado se caracteriza por el *trato* que la vida fáctica mantiene con su mundo." *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Informe Natorp)*, tr. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 35. En adelante *IN*. Respecto a la apropiación y la radicalización de la noción de praxis en Heidegger, la extraordinaria interpretación de Franco Volpi, resulta ya una referencia obligada: "En ce qui concerne le concept selon moi central de *praxis*, Heidegger croit pouvoir saisir chez Aristote, comme on l'a vu, un double emploi du concept: un emploi ontique, dans lequel le terme indique les *praxeis* particulières et d'après lequel les *praxeis* se trouvent certes distinguées, mais au même niveau que les *poieseis* et les *theoriai* particulières: c'est l'emploi, par exemple, du début de *l'Ethique à Nicomaque*; et un emploi philosophique, ontologique, dans lequel *praxis* n'indique pas d'actions particulières, mais une modalité d'être." F. Volpi, *Dasein comme praxis: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote,* p. 23. Véase además del mismo autor: Heidegger y Aristóteles, Buenos Aires, FCE, 2012. Y *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, en *Theoria* 4, 1984. También de Carmen Segura Peraita, *Hermenéutica de la vida humana, en torno al informe Natorp de M. Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002.

35] *LPV*, p. 120. (*GA*, 21, p. 144).

36] *Idem.* (*GA*, 21, p. 144).

37] Recordemos lo dicho por Husserl en la quinta *Investigación lógica* a propósito de la esencia de la conciencia, entendida ella misma como nombre colectivo para toda clase de actos psíquicos o vivencias intencionales (Cf. *Investigaciones lógicas*, p. 475): "De las dos definiciones preferidas hay una que indica directamente la esencia de los fenómenos psíquicos o actos. Esta esencia se ofrece en forma innegable en cualesquiera ejemplos. En la percepción es percibido algo; en el enunciado es enunciado algo; en el amor es amado algo; en el odio es odiado algo; en el apetito es apetecido algo, etc. Brentano tiene presente lo que cabe aprehender de común en estos ejemplos, cuando dice: 'Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no

enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí como objeto algo, aunque no todo, del mismo modo'." E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 491.

38] En su libro *Fenomenología de la vida fáctica*, Ángel Xolocotzi, lleva a cabo un detallado y riguroso análisis que va mostrando la transformación de la fenomenología reflexiva en fenomenología hermenéutica. El texto logra mostrar lo propio de cada concepción fenomenológica, y los puntos que necesariamente llevan a una fractura. Cf. *Fenomenología de la vida fáctica*, parágrafo 9. También ver Jesús Adrián Escudero, *La genealogía de la pregunta por el ser*, pp. 361-527. Sobre la transformación hermenéutica de la fenomenología cf. Herrmann F.-W., *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2000; Herrmann F.-W., *Wege und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990.

39] *LPV*, p. 120. (*GA*, 21, p. 144).

40] Cf. *Ibidem*, p. 121. (*GA*, 21, p. 144). Y también *IN*: "En su inercia contemplativa, la vida fáctica llega incluso a abandonar el cuidado de la ejecución. El asunto del trato ejecutivo consiste en el correlato de la mera observación. El aspecto se considera y se explicita desde las relaciones causales que determinan la esencia, el qué del objeto en sí mismo. La tendencia propia del cuidado se traslada a la esfera del observar como tal. El observar deviene una forma independiente del trato y, como tal, se convierte en el correlato de una preocupación particular. […] Sin embargo, este trato puramente contemplativo se revela como un tipo de trato de cuyo horizonte queda excluido, precisamente, el fenómeno de la vida misma en que este trato está anclado", pp. 74-75.

41] *LPV*, p. 120 y 121. (*GA*, 21, p. 144).

42] *Ibidem*, p. 122. (*GA*, 21, p. 146).

43] *Ibidem*, p. 123. (*GA*, 21, p. 148).

44] *Ibidem*, p. 124. (*GA* 21, p. 149). También cf. Tatiana Aguilar-Álvarez: "Si se quiere ir más allá de la corrección propia de las operaciones lógicas, síntesis y *diaíresis* resultan insuficientes. En la proposición no se da la comprensión originaria, el hacerse con el ser del ente. Por ello Heidegger, más adelante replantea el problema de la verdad. Por otra parte, la doctrina tradicional del lógos como proposición, conduce a una interpretación logicista del lenguaje que lo reduce a una de sus funciones." Tatiana Aguilar-Álvarez, *op. cit.*, pp. 80-

81.

45] *LPV*, p. 124. (*GA*, 21, p. 149).

46] Para un análisis detallado sobre el origen del enunciado predicativo en *Ser y tiempo*, véase el excelente estudio de Alejandro Vigo "El origen del enunciado predicativo (*Sein und Zeit* §33)" en *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008.

Sobre la anterioridad de la verdad respecto de la proposición Vigo afirma: "Para decirlo en términos de Heidegger, el enunciado no abre por primera vez el ente y el mundo, sino que sólo es posible como tal dentro del espacio abierto e iluminado de comprensión en el que se mueve, ya antes de toda predicación, el trato con el ente en las diversas formas posibles de concreción del 'ser en el mundo': sólo dentro de dicho espacio de manifestación, abierto como tal siempre ya de modo antepredicativo, puede desplegar el enunciado su potencial manifestativo a través de la síntesis predicativa.", p.115.

47] *ST*, p. 55. (*SuZ*, p. 32).

48] "La función desocultadora es la base de la estructura proposicional y explica, además de la verdad, la posibilidad del engaño y error. El análisis etimológico corrobora estas afirmaciones. Lo falso puede traducirse como engaño o engañar, es decir, es un ocultar, o sea, lo inverso del desocultar. […] Ahora bien, el desocultar (*ent-decken*) o encubrir (*verdecken*), ser verdadero o ser falso de la proposición, implica el abrir previo. Éste posibilita cualquier tipo de oración –no sólo las apofánticas– y se extiende a ámbitos no proposicionales. Es decir, la verdad es previa a la proposición. El planteamiento se invierte, no es la proposición el lugar de la verdad sino la verdad el lugar de la proposición." Tatiana Aguilar-Álvarez, en *op. cit.*, pp. 68-69.

49] *ST*, p. 55. (*SuZ*, p.32).

50] *Ibidem*, p. 56. (*SuZ*, p. 33).

51] *Ibidem*, p. 56. (*SuZ*, p. 33).

52] Heidegger afirma en *ST*: "Lo que no tiene ya la forma de realización de un puro hacer ver, sino que al mostrar algo recurre cada vez a otra cosa, y de este modo hace ver algo como algo, asume, junto con esta estructura sintética, la posibilidad del encubrimiento." *Idem*, p. 56 (*SuZ*, p. 34). La posibilidad de falsedad no es "ajena" al ámbito de la desocultación, por el contrario, se "deriva" o se comprende desde ésta, por ello Tatiana Aguilar-Álvarez comenta: "En este sentido, el error es más bien una deficiencia, se describe como una especie de *alteración* de la verdad, no como algo que se sustraiga, absolutamente, del ámbito propio de ésta." *Op. cit*., p. 83.

53] *ST*, p. 57. (*SuZ*, p. 34).

54] Al definir qué es lo que debemos entender por fenomenología, Husserl nos dice: "Se trata de un método descriptivo y de una ciencia apriórica destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica." E. Husserl, El artículo *"Fenomenología"* de la Enciclopedia Británica, en *Invitación a la fenomenología*, tr. Antonio Zirión, Barcelona, Paidós, 1992, p. 35. Sobre el carácter descriptivo de la fenomenología, M. García-Baró afirma en su libro *Vida y mundo*: "La descripción tiene como objetivo plegarse absolutamente a las cosas mismas, en tensión máxima por desprenderse de todo prejuicio. […] Ninguna teoría previa a la descripción –que, a su vez, está orientada por la *pura vision de la índole de las cosas mismas*- debe ser escuchada, sino tras un examen libre de prejuicios." Cf. M. García-Baró, *Vida y mundo*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 30-32. Para una comprensión más profunda y amplia sobre "fenomenología" remitimos a los siguientes textos del mismo autor: *La verdad y el tiempo*, Salamanca, Sígueme, 1993. *Introducción a la teoría de la verdad*, Síntesis, 1999. Otra obra fundamental que expone lo que en el horizonte husserliano debe comprenderse por fenomenología, y la relación de ésta con Heidegger es la de François Courtine, *Heidegger et la phenomenologie*, Paris, J. Vrin, 1990. También del mismo autor, *La Cause de la phénoménologie*, Paris, PUF, Épiméthée, 2007.

55] *ST*, p. 58. (*SuZ*, p. 35: "Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne 'Phänomen' genannt werden muβ? Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört so zwar, daβ es seinen Sinn und Grund ausmacht.")

56] *Ibidem*, p. 58. (*SuZ*, p. 35: "Was aber in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur '*verstellt*' sich zeigt, ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern, wie die voranstehenden Betrachtungen gezeigt haben, das *Sein* des Seienden. Es Kann so weitgehend verdeckt sein, daβ es vergessen wird und die Frage nach ihm und seinem Sinn ausbleibt.")

57] *Ibidem*, p. 60. (*SuZ*, p. 37).

58] Cf. Vigo, Alejandro, Estudio 5 "Arqueología y aleteiología. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la ontología" en *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008. pp. 119-122.

59] *Ibidem*, p. 61. (*SuZ*, p. 38).

3. La analítica del Dasein: punto de partida de la ontología fundamental

3.1 La necesidad del análisis del hombre comprendido como Dasein

El punto de partida de la ontología fundamental es el Dasein. A partir de esta noción, Heidegger hace patente la resignificación que lleva a cabo del término hombre. La *destrucción*1 a la que la historia de la filosofía debe someterse, con el fin de poner al descubierto los cimientos desde los cuales se ha desarrollado, implicará una revisión de sus conceptos fundamentales, entre los cuales, se encontrará la misma noción de filosofía y del hombre comprendido como animal racional. El término Dasein propuesto por Heidegger para expresar la esencia del hombre, no sólo se sugiere para indicar que éste no es primeramente racional o que su animalidad es distinta de aquella que atribuimos a los animales. En realidad, dicha noción hace patente el punto de partida del análisis heideggeriano en su totalidad: la pregunta por el sentido del ser no puede realizarse al margen del Dasein, esto significa que la ontología fundamental requiere de la analítica existencial para poder llevarse a cabo.2

La analítica del Dasein tiene como objetivo poner de relieve las estructuras fundamentales de dicho ente. Es importante poner de manifiesto el sentido del término "estructura". Éste no debe ser comprendido como previo y ajeno a la existencia, sino como aquello que se realiza siempre y *cada vez*.3 El término "*estructura" apunta a la exposición analítica de lo constitutivo de la existencia;* lo cual no está ya dado de una vez por todas, sino que se realiza "cada vez". El *cada vez* es determinante porque indica el carácter no absoluto de lo estructural. Se trata de poner de relieve esta trama que compone la existencia y que Heidegger denomina existencialidad.4 Por lo tanto, el análisis no alude a contenido o propiedad alguna: se trata de un análisis de índole ontológico, por ello se deben descartar todas las interpretaciones meramente antropológicas o existenciales.

Es importante señalar el sentido que para Heidegger tiene el término "analítica" utilizado en la expresión "analítica del Dasein", en efecto, ésta no refiere a la consideración de los distintos elementos de determinado fenómeno (en este caso el Dasein) con vistas a su descomposición o disolución. Lo buscado no es la disolución sino la articulación de la unidad en un compuesto estructural.5 En el sentido heideggeriano, la "analítica" tiene el propósito de reconducir la reflexión a un todo unitario, a una síntesis. Cuestión fundamental será, por ello,

comprender qué es lo que debemos entender desde el pensar heideggeriano por “totalidad”, “unidad” y “síntesis”. A través del desarrollo de *Ser y tiempo* podemos ver cómo se hace cada vez más explícita la búsqueda de dicha unidad. Así, hacia el final de la primera sección, la cuestión de la angustia y la exposición del cuidado como modo de ser del Dasein ponen de manifiesto esta búsqueda de unidad. Y es que si ésta no se logra, el análisis correría el peligro de caer en una mera descripción fragmentada de elementos inconexos y de ser así, el análisis no podría acceder al ámbito de lo originario. La paradoja está en que la unidad buscada se revelará, hacia el final de la obra mencionada, como tiempo, esto es, como lo opuesto de la unidad categorial, de la substancia. El tiempo comprendido como éxtasis se mostrará como la raíz buscada.

Ahora bien, Dasein es un término alemán compuesto por dos palabras: *sein* que se traduce por “ser”, y *da* que puede traducirse al español por “aquí”, “allí”, “ahí”. Las habituales traducciones sugieren la expresión “ser-ahí”. Sin embargo, además de la complejidad que la traducción entraña y de la extrañeza que supone dicha expresión en nuestra lengua, ésta deja de lado la cuestión fundamental que encierra el término Dasein. Esto es, la idea de que Dasein es *el ahí del ser, el lugar del ser*. Y que este “*ahí*” no mienta un lugar determinado sino la apertura que lo constituye y que es propia de la existencia como el modo de ser que le compete. Porque el Dasein es el ente constituido por el *Ahí* es posible llevar a cabo la pregunta por el ser en términos de su sentido. Dasein es ante todo *el ahí del ser*, podemos decir: *relación de ser*. 6

Heidegger elige el término *Existencia* para expresar el modo de ser del Dasein, de tal forma afirma: “El ser mismo con respecto al cual el Dasein se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna manera, lo llamamos *existencia*.”7 El sentido del término existencia que debemos retener es el que proviene de su raíz etimológica: *Existenz*, como el “estar fuera de…”, como lo ex-céntrico, es decir, fuera del centro. Aunque, en sentido estricto, no hay ningún centro que sea abandonado en esta salida y se trate sólo de un movimiento de pura expulsión que no deja nada tras de sí, y que tampoco es impulsado por nada.

Sin embargo, el término existencia (*existentia)*, tal y como lo ha entendido la tradición, se identifica con el simple estar-ahí delante, como mera presencia *Vorhandensein*.8 Este modo de ser es radicalmente distinto al modo de ser del ente Dasein. Las determinaciones de ser que competen a este modo de ser que no es el del Dasein, Heidegger las llama categorías, mientras que los caracteres de ser propios del Dasein

los denomina existenciarios (*Existenzialien*), en tanto que son determinaciones que provienen de la existencia misma.9

Si la existencia es el modo de ser del Dasein se puede entonces afirmar que *la "esencia" del Dasein consiste en su existencia.*10 En efecto, aquello que responde a la pregunta ¿qué es (*essentia*) el Dasein?, es su existencia. Pero este qué (*essentia*) no alude a ningún contenido *quiditativo* o naturaleza determinada; por el contrario, lo que se quiere poner de manifiesto es justamente que aquello que determina al Dasein es su indeterminación, el estar fuera de sí, volcado hacia lo otro que no es él mismo. Resulta imprescindible señalar el carácter indeterminado del Dasein porque sólo así puede entenderse no como sujeto o fundamento, sino como apertura.11

El carácter indeterminado de la existencia sugiere que ésta debe ser entendida como un movimiento de realización continuo, de ejecución, y por lo tanto, la convierte en una tarea, en un tener-que-ser (*Zu-sein*).12 El tener-que-ser sugiere la necesidad de ser, pero no esto o aquello, sino "ser siendo". Aquello que tengo que ser no me ha sido dado con un fin determinado y preciso. Sin embargo, tampoco se trata de una indeterminación absoluta, ya que el modo de ser del Dasein está determinado tanto por la facticidad como por la posibilidad. La existencia debe ser entendida como existencia arrojada. El carácter de obligatoriedad del *Zu-sein* mienta este doble aspecto: el de tener que ser lo que se es, como facticidad y el tener que ser como posibilidad. Sobra decir que el tener-que-ser no refiere en absoluto al ámbito de la voluntad. En todo caso, sólo porque el Dasein tiene que ser, puede entonces decidir y elegir su camino. En consecuencia, el ejercicio de la voluntad se daría en un segundo momento, esto es, tendría un carácter derivado.

A la determinación de ser expresada con el término *Zu-sein*, Heidegger añade la siguiente: "El ser que está *en cuestión* para este ente en su ser es cada vez el mío."13 Es preciso detenernos para reflexionar sobre el sentido de esta afirmación. En efecto, la existencia entendida como aquello que ha de ejecutarse en cada momento no puede identificarse con un modo de ser abstracto o general; lo general o abstracto refiere al plano de la lógica, que no se juega, en el aquí y el ahora. En dicho ámbito se ha prescindido, justamente, del pronombre personal. En cambio, la existencia como modo de ser del Dasein es necesariamente singular y en ese sentido sólo puede ser en *cada caso mía*: soy yo, no en el sentido de sujeto, sino como singular, quien está irremediablemente involucrado en su realización.14 Por ello afirma Heidegger: "La referencia al Dasein –en conformidad con el carácter de ser-cada-vez-mío *[Jemeinigkeit]* de este ente– tiene que connotar

siempre el pronombre personal: ‘yo soy’, ‘tú eres’.”15

¿Cómo hemos de entender esta referencia al pronombre personal, a la que la existencia refiere necesariamente? Lo primero que debemos señalar es que, aunque parezca paradójico, el pronombre personal de carácter gramatical no alude a una interpretación de índole personal o individual. No es que el Dasein no tenga carácter individual. En efecto, en tanto que ente, es decir, desde una consideración meramente óntica, el Dasein es un individuo, pero el análisis heideggeriano apunta a una reflexión ontológica, de la que se deben extraer las estructuras formales. El “*en cada caso mío”* no es, por decirlo de alguna manera, mi yo, o el tuyo, con sus características propias y personales, sino el carácter estructural que se repite en *cada caso*: cada vez que hay Dasein, éste se realiza de manera singular, temporal e histórica.16 No hay que perder de vista el plano en el que se lleva a cabo el análisis: por un lado son retomados la particularidad y singularidad del Dasein, en contra de todo pensamiento que intente reducirlo a una mera generalización; pero, por otro, esta singularidad no refiere a contenido alguno porque es elevada al ámbito de lo estructural, sin que por ello se convierta en una estructura trascendental.

En consonancia con lo anterior Heidegger afirma: “[…] el Dasein es el mío cada vez en esta o aquella manera de ser […] El Dasein es cada vez su posibilidad, y no la ‘tiene’ tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera ahí.”17 Hemos señalado que el pronombre personal indica que la existencia se juega siempre en primera persona. Es importante señalar ahora que, si para el Dasein existir implica ser activamente su propio ser,18 ello significa que el Dasein es siempre en una de sus posibilidades, posibilidades que no están frente a él y que pudiera elegir como quien elige una cosa o la otra. Para el Dasein “ser una de sus posibilidades” significa que él mismo es poder ser.

Al ser *cada vez* una de sus posibilidades, nos dice Heidegger, el Dasein, puede ganarse o perderse, esto es, puede ser propia o impropiamente.19 Estos modos de ser no tienen carácter valorativo: una vez más a través de ellos lo que se quiere poner de manifiesto es el hecho de que el Dasein está entregado a la responsabilidad de sí mismo. En efecto, el “*en cada caso mío”*, no sugiere posesión en el sentido de propiedad sino de “responsabilidad”; estar entregado a mí mismo indica ser responsable de “mí”, cuya condición es la de estar arrojado a la existencia.

3.2 El ser-en-el-mundo como estructura a priori del Dasein

Los caracteres del Dasein que hemos indicado hasta el momento, deben ser interpretados bajo la estructura denominada ser-en-el-mundo.20 La mencionada estructura o determinación ha de ser comprendida como un a priori, en la medida en que no refiere a un tipo de relación empírica, de carácter, por decirlo de alguna manera, derivado, sino que, por el contrario, es lo que posibilita toda relación. Justamente, podríamos decir que el ser-en-el-mundo es la condición de posibilidad de toda relación. Los términos 'estructura' y 'a priori' han de ser comprendidos desde el horizonte fenomenológico-hermenéutico. Con ello, lo que se quiere decir, ciertamente, es que 'estructura' no mienta *algo* fijo, dado, y 'a priori', algo anterior o previo en sentido trascendental. El a priori en sentido fenomenológico-hermenéutico no es aquello que estuviera "atrás", sino lo primero que nos encontramos.21 Por ello con la afirmación ser-en-el-mundo se hace referencia al modo de ser del Dasein que consiste en estar en inmediata, irrebasable e ineludible relación con el mundo.

El uso del término 'a priori', tan propio de la filosofía trascendental, merece que nos detengamos en él.22 ¿Qué significa a priori? ¿Qué es lo que Kant entiende con dicho término? ¿En qué consiste la reinterpretación y apropiación heideggeriana del mismo? La pregunta fundamental de la filosofía kantiana versa sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento. Así Kant afirma: "La investigación trascendental se ocupa no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible a priori."23

Preguntar entonces sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento en el contexto kantiano, implica buscar colocarse ahí donde el pensar no parte de supuesto alguno, de tal manera que preguntar por la posibilidad del conocimiento supone que la investigación no ha de partir de los objetos como aquello que estuviera ahí, con independencia de la conciencia, esperando a ser conocido, sino que ha de fijar la atención en el modo como ésta los conoce. Dicho de otra manera: indagar sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento es indagar sobre las condiciones que posibilitan la comparecencia del objeto. El énfasis está, pues, en las condiciones de posibilidad del conocimiento en general, no de éste o ese otro conocimiento sino de las condiciones que hacen posible el conocimiento mismo. Estas condiciones no proceden ellas mismas de la experiencia, sino que la posibilitan.

Cuando Kant afirma: "Todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia […] no por ello todo él procede de la experiencia",24 es importante distinguir el significado de los términos: *comienzo* y *procedencia*. El primero alude, como es bien sabido, al hecho de que no

hay conocimiento antes de la experiencia misma; en este sentido, Kant no difiere de Aristóteles: no hay nada en el entendimiento que no haya pasado antes por nuestros sentidos. El término *comienzo* refiere al orden cronológico. Pero en este sentido no se hace referencia al conocimiento como tal, sino a sus contenidos. Sin embargo, –he aquí la cuestión fundamental– cuando se afirma que nuestro conocimiento no *procede* de la experiencia, lo que se quiere poner de manifiesto es que nuestro conocimiento no adquiere su constitución de la experiencia.25 Es precisamente este sentido de a priori el que nos interesa retener y tener presente.

Con el término *procedencia* no sólo se debe evitar hacer alusión al orden de lo cronológico, tampoco indicar que pudieran existir algunos conocimientos que puedan provenir de la experiencia y otros no. Lo que se pretende es retrotraer el análisis al ámbito del principio, de tal manera que lo que se intenta mostrar es la aprioridad del conocimiento mismo. Mostrar la aprioridad del conocimiento implica mostrar las condiciones que lo hacen posible, esto es, aquello que lo constituye, más allá de lo concreto y singular. "Lo que lo hace posible" es lo que constituye, sin ser a su vez lo constituido. Lo que constituye, en su carácter de principio, no aparece. Justamente, en este no aparecer radica su carácter de principio, porque si apareciera sería *algo*, un ente, y precisamente el principio no es un ente, sino la condición del mismo.26 Cuando Kant se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento, se está preguntando por la constitución misma de éste, y en la medida en que en dicha constitución va la posibilidad de la comparecencia de lo ente, la pregunta kantiana, a ojos de Heidegger, no puede reducirse a una mera cuestión de teoría del conocimiento, por ello afirma que la cuestión trascendental es otro modo de plantear la pregunta ontológica.27

En la filosofía kantiana la cuestión no se aborda desde su génesis fáctica; en otras palabras, no se trata de una *quaestio facti*, sino de una *quaestio iuris*.28 En este sentido, la cuestión de la posibilidad del conocimiento no tiene que ver con ningún dato empírico, porque cualquiera que fuese el dato empírico en cuestión sería incapaz de explicar por sí mismo la constitución del conocimiento. Dicha cuestión no alude a un contenido determinado sino a una relación determinada, a una estructura tal, en la cual "dado A es necesario que haya B". Se trata, en efecto, de una relación de absoluta dependencia que garantiza la validez del conocimiento. Una vez más: no de éste o ese otro conocimiento, sino del conocimiento en general. Se trata de poner de manifiesto la constitución de dicha validez. Validez que es a priori, es decir, que dicha relación es posible sin estar condicionada por ningún

dato sensible, sino a la inversa.

Ahora bien, mientras que la búsqueda trascendental tiene como objetivo exponer los elementos que integran la constitución de la experiencia, y esta búsqueda implica, desde la filosofía kantiana, retrotraer el análisis al ámbito del conocimiento puro, en Heidegger –y es este punto el que nos interesa señalar– aunque el análisis también se ha retrotraído al ámbito de la comparecencia, este retrotraer implica encontrarse con la estructura irrebasable del hombre como ser-en-el-mundo y no como sujeto puro. De tal modo, la pregunta trascendental, que tenía como objetivo preguntarse por el modo del conocimiento en cuanto a priori, es reformulada por Heidegger en estos términos: se mantiene la noción de a priori como condición de posibilidad, como anterioridad posibilitante; pero precisamente a partir de la noción de intencionalidad el a priori ya no puede ser entendido como separado o desligado, sino como dirección o referencia, de tal manera que el a priori está ligado irremediablemente al mundo.29 Así, preguntarnos por el modo de nuestro conocimiento, en cuanto es posible a priori, en Heidegger sería: en cuanto es posible desde la inmersión del Dasein en el mundo.30

La estructura ser-en-el-mundo mienta un fenómeno unitario, esto es, no se trata de una yuxtaposición de elementos. Sin embargo, al tratarse de un fenómeno unitario, no quiere decir que no se puedan considerar en él tres instancias distintas a las que Heidegger dedicará un análisis específico: el *en-el-mundo*, *quién* es en el mundo y el *ser-en* como tal.31

3.3 La apertura del Dasein

Heidegger inicia el análisis con el *ser-en* en cuanto tal, ya que este momento nos coloca de lleno en la apertura del Dasein. Al indicar los caracteres del Dasein, hemos mencionado que el modo de ser que le compete es la existencia, y hemos indicado entonces la forma en que ésta debe ser comprendida. En efecto, existencia refiere a este estar expulsado de sí, proyectado hacia fuera. Ahora, habremos de decir que este “tender hacia…” implica un mundo. La existencia no es pura expulsión, sino intención, tendencia hacia el mundo. Pero el mundo no nos está aguardando; el mundo no es un ente o el conjunto de entes, sino el resultado de este modo de ser, de este “tender a…” Siendo, el Dasein “hace” o “tiene” mundo y es en este sentido en el que Heidegger afirma que el mundo es un carácter del Dasein.32 No se quiere decir con ello que el hombre sea quien “edifique” o “construya” al mundo, sino que la

referencialidad constitutiva del Dasein así lo implica. En este sentido, el mundo no tiene un carácter constituido sino constituyente: mundo tiene carácter ontológico. Ahora bien, si el mundo no puede ser entendido como el ente que a su vez congrega al resto de los entes, y Dasein no es un ente que se limite a estar-ahí, delante, sino que existe, la relación Dasein y mundo debe entenderse ontológicamente; esto es, no sólo como la relación de un sujeto inmerso en un mundo, sino como "anterior" a esta relación (de ahí su carácter a priori). Ser-en-el-mundo es lo que posibilita toda relación.

Al describir el *ser-en* propio del Dasein, Heidegger señala las diferencias con respecto al ser-en del resto de los entes. El ser-en remite a la noción de espacio. En efecto, cuando decimos "ser-en" es necesario completar la expresión señalando un lugar. Ahora bien, los entes que simplemente están ahí, frente a nosotros (*Vorhandenheit*) se limitan a ocupar un lugar en el espacio. Limitarse a ocupar un lugar nos señala el modo de ser dado, concluido, terminado, que caracteriza a los entes intramundanos. Este modo de ser, no puede identificarse con el *ser en* del Dasein. Por su forma de ser, para este último, sería imposible limitarse a ocupar un espacio dado. En el caso del Dasein: "ser-en el mundo mienta una constitución de ser y es un *existencial*."33 En efecto, en tanto que existencial, debe entenderse como algo que lo constituye, y no como un mera propiedad que pudiera consistir en ocupar un lugar, del modo en el que los entes intramundanos pueden tenerla. La espacialidad del Dasein debe ser entendida de acuerdo con su modo de ser, esto es, de acuerdo con la existencia.34

Heidegger escribe: "El ente que está constituido esencialmente por el ser-en-el-mundo *es* siempre su 'Ahí' (*Da*)".35 Y si bien con dicha afirmación, a primera vista, parece aludir a un tipo de relación eminentemente espacial, como si estuviera diciendo el Dasein es aquí, allí, o ahí. Con esta afirmación, en realidad está haciendo énfasis en el estado de abierto que constituye al Dasein.36 Para explicar la apertura como el carácter total y determinante de este ser, Heidegger hace referencia a su carácter de iluminado:

Que el Dasein está "iluminado" (*"erleuchtet")* significa que, *en cuanto* estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo *es* la claridad (*Lichtung*). Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad. Desde sí mismo, el Dasein trae consigo su Ahí; si careciera de él, no sólo fácticamente no sería, sino que no podría ser en absoluto el ente dotado

de esta esencia. *El Dasein es su aperturidad* (*Erschlossenheit*).37

El carácter de iluminado del Dasein, hace referencia a la claridad que le es constitutiva.38

La existencia, como su modo de ser, es expresión de este *traer consigo* su Ahí, de ser él mismo apertura. Pero él mismo, en tanto que Dasein, no es *algo*, es existencia: el permanente estar fuera de…, fuera del centro. Por lo tanto, decir que él mismo es su aperturidad no puede ser entendido como si la apertura constituyera una propiedad que lo definiera y con la que pudiera identificarse. La apertura no es algo que se tiene, en sentido estricto habría que decir: el Dasein es su apertura porque *está en ella*, lo antecede y determina.

El estado de abierto no puede referir tampoco a una acción por parte del sujeto. El Dasein no abre nada, no se trata de abrir "algo" que se encuentra cerrado o en la oscuridad. Abrir no remite a una acción, sino a un modo de ser, por ello: "La expresión 'Ahí' mienta esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el Dasein) es ahí (ex-siste) para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo."39

Con el término "apertura" tampoco debe entenderse algo como un lugar, en el que se pudiera estar. Dasein es ya esa apertura, esa es la forma de ser que le compete: "El Dasein existe, sólo él existe; de esta manera, existencia es estar-fuera, salir fuera y estar en la apertura del Ahí: ek-sistencia."40

Ahora bien, hemos dicho que el "ser-en" del Dasein alude a su ser eminentemente espacial, pero de un modo particular. La espacialidad del Dasein, su ser de hecho, su ser de facto, no se realiza nunca de la misma manera que, por ejemplo, una especie mineral.41 Al modo de ser el *factum* que es propio del Dasein, Heidegger lo denomina facticidad: "El carácter fáctico del *factum* Dasein, que es la forma que cobra cada vez todo Dasein, es lo que llamamos *facticidad* del Dasein."42 La facticidad como estructura refiere al hecho de que el Dasein se realiza siempre como un *factum*, pero la concreción y la particularidad del Dasein es absolutamente distinta a la del resto de los entes que comparecen dentro del mundo, ya que esta estructura se debe entender a la luz de los existenciales que hasta ahora hemos indicado, esto es: el tener-que-ser (*Zu-sein*) y el ser cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*).43 En efecto, la existencia se revela como lo que es más allá de ella misma, como la no conclusión, como proyecto y posibilidad, pero por otro lado como *factum* determinado.

El término "facticidad" no refiere, pues, a contenidos o hechos particulares, sino a ese modo de ser que implica estar absolutamente

ligado al resto de los entes. Heidegger afirma: “El concepto de facticidad implica: el ser-en-el-mundo de un ente ‘intramundano’, en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado en su ‘destino’ al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo.”44 Aunque el análisis de la facticidad continúa en el parágrafo 29 de *Ser y tiempo*, justamente cuando Heidegger trata el problema del *encontrarse* o *disposición afectiva*, por ahora conviene señalar que la irremediable relación que el Dasein mantiene con los entes, y la copertenencia entre Dasein y mundo, apuntan, como lo veremos más adelante, al estado de arrojado y a la finitud radical que lo constituyen.

Ahora bien, el Dasein está en el mundo habitándolo. Habitar el mundo implica estar familiarizado con él, tratar con él, habérselas con los entes que hacen frente en este radical *estar en medio* (*Sein bei*) de ellos que supone el ser-en-el-mundo.45 En efecto, el Dasein no está frente a los entes, éstos no desfilan frente a él como quien se limita a observar un espectáculo, el hombre no es un espectador del mundo y éste no es una mera exhibición. El Dasein está a tal grado inmerso en el mundo que: “El ‘estar en medio’ del mundo (*das ‘Sein bei’ der Welt*) como existencial, no mienta jamás algo así como el mero estar-juntas de cosas que están ahí. No hay algo así como un ‘estar juntos’ del ente llamado ‘Dasein’ con otro ente llamado ‘mundo’”.46 Estar juntos, separados, cerca, lejos etc, son coordenadas espaciales derivadas del previo *ser en* del Dasein. *Ser en*, que alude a su apertura constitutiva, la cual posibilita la comparecencia y el descubrimiento de entes como estando unos en relación con otros. Es debido a esta apertura que *algo comparece junto a algo*, en una relación de referencia y significatividad. No se trata de que el Dasein ordene y fije relaciones frente a una experiencia caótica, pues en la medida en que el Dasein no es sujeto, se debe evitar toda interpretación de índole constructivista. El Dasein no establece relaciones sobre una realidad “dada”, sino que por su modo de ser, lo que llamamos “realidad” es lo ya siempre dado como un plexo de referencias.

Heidegger afirma:

> Un ente puede tocar a otro ente que está-ahí dentro del mundo sólo si por naturaleza tiene el modo de ser del ser-en, si con su Da-sein ya le está descubierto algo así como un mundo, desde el cual aquel ente se pueda manifestar a través del contacto, para volverse así accesible en su ser-ahí. Dos entes que están-ahí dentro del mundo y que, además, por sí mismos carecen de mundo, no pueden “tocarse” jamás, ninguno de ellos puede “estar junto” al otro.47

De lo que se trata es de mostrar la naturaleza del ahí (*Da*): porque el Dasein es un ser constitutivamente abierto –esto queda ya implicado en la noción de existencia– puede entonces tener mundo, y está obligado a ser *a una* con el mundo.

A partir del análisis del Dasein como ser-en-el-mundo se deduce que el Dasein es en el mundo de un modo peculiar. En su interpretación sobre Aristóteles, Heidegger señala que la raíz de todos los comportamientos del hombre está en la praxis.48 Con dicho término se coloca el análisis en el ámbito de lo preteorético, por ello, praxis en sentido originario no debe entenderse como lo opuesto de la teoría. No se trata de revalorar un comportamiento sobre otro y así postular una jerarquía distinta, sino de señalar un modo de ser.49

Al describir cómo el Dasein está en el mundo, Heidegger nos indica en *Ser y tiempo*, que está en el mundo ocupándose de él y nos da los primeros rasgos de este modo de comportamiento, al que denomina ocupación (*Besorgen*). Pero, ¿qué es lo que se quiere indicar con dicho término? Veámoslo con detenimiento:

> En virtud de su facticidad, el ser-en-el-mundo del Dasein ya se ha dispersado y hasta fragmentado cada vez en determinadas formas del ser-en. La multiplicidad de estas formas puede ponerse de manifiesto, a modo de ejemplo, mediante la siguiente enumeración: habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar….50

La vida humana es praxis que se revela como tener que ver o habérselas con las cosas. La existencia, que hasta ahora hemos definido como ejercicio o ejecución, se traduce como ocupación o cuidado.

Sin embargo, Heidegger nos hace notar que, si bien el modo originario de ser en el mundo se revela a través del trato y el uso, la tradición filosófica ha pasado por alto este modo de comportamiento y ha tomado como modelo paradigmático de relación con los entes el conocimiento teórico. Este punto de partida, descansa sobre una comprensión determinada del ser, tanto del hombre como del resto de los entes, y supone el desconocimiento de la estructura del ser-en-el-mundo como determinación del Dasein.

Al hacer del conocimiento el modo originario de relacionarnos con el mundo, la filosofía ha caído en aporías difíciles de superar. Desde

la antigüedad se ha considerado que el conocimiento se lleva a cabo en una esfera interior, la cual se concibe como un yo, conciencia o sujeto, que se encuentra frente a una exterioridad, que se entiende como el mundo o la naturaleza. El problema de este planteamiento está en cómo se puede vincular esta esfera interior con la esfera exterior sin negar la posibilidad del conocimiento. En efecto, dice Heidegger: "¿cómo sale este sujeto cognoscente de su 'esfera' interna hacia otra 'distinta y externa', cómo puede el conocimiento tener un objeto, cómo debe ser pensado el objeto mismo para que en definitiva el sujeto lo conozca sin necesidad de arriesgar el salto a otra esfera?"51 Realismo e idealismo olvidan que lo que ellos denominan sujeto cognoscente, es en realidad un ente ya siempre volcado a eso que ellos denominan exterior.52

La estructura "ser-en-el-mundo" expresa a tal grado la inmediatez del Dasein y lo ente que la contemplación u observación propios de la actitud teórica implican una modificación de este modo de ser originario.53 En efecto, la actitud teórica requiere cierta distancia para poder considerar el objeto en cuestión. El conocimiento supone un cambio de la actitud natural en la que ya siempre estamos y nos movemos. El Dasein está cotidianamente absorbido por aquello que lo rodea, "ocupándose de", "habiéndoselas con…".

El conocimiento teórico, a ojos de Heidegger, se da justamente cuando en el trato cotidiano se da una deficiencia que interrumpe este estar absortos. Esta interrupción supone un abstenerse de maniobrar, manejar, producir o cualquier otra manera en la que se realiza el "ocuparse de…". Esta suspensión coloca al Dasein frente al ente en cuestión, observándolo, mirándolo.54 Es entonces cuando nace la teoría. A partir de la presencia de lo ente, éste comparece en su puro aspecto (*eidos*). Este aspecto es aprehendido y determinado, y esta determinación se expresa en proposiciones y enunciados.55 Heidegger no pretende quitar valor al conocimiento teórico, sino mostrar su carácter derivado. En efecto, éste es un modo más del "ocuparse de…", que es el modo de ser originario del Dasein como ser-en-el-mundo.

Una vez que se ha indicado que la praxis es el modo de ser que define al Dasein en su inmediatez con el mundo, el análisis se coloca en el ámbito de lo preteorético, ámbito que determina la forma en que deberán de ser considerados los modos en los que la apertura se da.

Notas

1] "Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de

la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción* (*Destruktion*), hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas." *ST*, p. 46. (*SuZ*, p. 22).

2] A propósito del íntimo vínculo entre ontología y analítica del Dasein, nos aclara Heidegger en los *Seminarios de Zollikon*: "En *Ser y tiempo* intenté mostrar los caracteres específicos de ser del Dasein *qua* Dasein en contraposición a los caracteres de ser de lo que no es Dasein, por ejemplo la naturaleza, y por eso los llamé *existenciarios*. La analítica del Dasein en cuanto existenciaria es, hablando formalmente, una especie de ontología. En cuanto es aquella ontología que prepara la pregunta fundamental por el ser en cuanto ser, es una ontología fundamental. A partir de aquí se torna claro, nuevamente, qué mala interpretación ocurre cuando se entiende *Ser y tiempo* como una antropología." *Seminarios de Zollikon*, p. 179.

3] J. E. Rivera nos dice lo siguiente en una de sus notas de *Ser y tiempo* a propósito de la etimología del término *je*, que traduce al español como *cada vez*: "*Je* significa que una estructura formal se realiza siempre, es decir, en cada caso o cada vez, de una manera diferente. La palabra española "vez" tiene su origen en la palabra latina *vicis*, donde significa alternativa, turno, vuelta, o también situación, condición. Cuando Heidegger emplea la palabra *je*, quiere decir que la estructura formal cobra en cada situación una manera particular de ser". N. del T., *ST*, p. 462.

4] Cf. *ST*, p. 35. (*SuZ*, p. 12).

5] "Pero 'analítica' no quiere decir disolución y descomposición de la razón pura finita en elementos, sino que se trata, por el contrario, de una 'disolución' que 'desata' y pone en libertad a los gérmenes de la ontología. La analítica descubre aquellas condiciones que hacen nacer una ontología como totalidad de acuerdo con sus posibilidades internas. Una analítica tal es, según las palabras del propio Kant, un 'ser traído a la luz por la razón misma', 'lo que la razón extrae enteramente por sí misma'. La analítica se convierte así en un hacer ver la génesis de la esencia de la razón pura finita, a partir de su propio fundamento" M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, tr. Gred Ibscher Roth, México, FCE, 1996, p. 44. En adelante *KPM*. (Gesamtausgabe: edición integral, vol. 3 [*GA*, 3]). En los *Seminarios de Zollikon*, Heidegger explicita el significado del término analítica: "El uso más antiguo de la palabra análisis se encuentra en Homero, exactamente en el segundo

libro de la *Odisea*. Ahí se utiliza para aquello que hace Penélope noche tras noche, esto es, para desenredar el tejido que tejió durante el día. *Analuein* significa aquí el desarticular un tejido en sus partes componentes. En griego también significa soltar, por ejemplo, soltarle las cadenas a un encadenado, liberar a alguien del cautiverio; *analuein* también puede significar desarticular las piezas de construcción que pertenecen a un conjunto, por ejemplo desmantelar las tiendas de campaña." Y más adelante vuelve sobre la significación kantiana del término: "Mucho tiempo después el filósofo Kant utilizó la expresión análisis en su *Crítica de la razón pura*. De aquí tomé yo la palabra 'analítica' para el título 'analítica del Dasein'. Sin embargo, esto no significa que la analítica del Dasein en *Ser y tiempo* solamente fuera una continuación de la posición kantiana. […] La analítica tiene la tarea de hacer manifiesto el todo de una unidad de condiciones ontológicas. En tanto que ontológica, la analítica no es un disolver en elementos, sino la articulación de la unidad de un compuesto estructural." *Seminarios de Zollikon*, pp. 168-170.

6] Sobre el sentido del término Dasein, así como sobre la pertinencia de no traducir dicho término al español suscribimos lo dicho por A. Leyte en *Heidegger: la metafísica del Dasein*: "A propósito de dicho término podemos afirmar lo que sigue: *'Dasein'* es un término alemán compuesto por dos palabras: 'sein', que se traduce por 'ser', y 'da' que en cierto modo resulta intraducible o que puede serlo por palabras cuales 'aquí', 'allí', 'ahí', sin que ninguna de ellas vierta completamente su singularidad. Si las habituales traducciones al español hablan de 'ser-ahí' o 'ser-aquí', sin que eso suponga un error gramatical, dejan de lado el problema y además presuponen algo así como que el término 'ahí (o en su caso 'aquí') *determina* el significado de 'ser', que de suyo parece vago e incierto. Esto traería como consecuencia que hay que distinguir entre 'sein' (ser) y 'da-sein' (ser-ahí). El error se consumaría además si rápidamente a ese 'da-sein' se le atribuyera el significado de 'ser humano', porque eso además de constituir una precipitada asociación, simplemente arruinaría la posibilidad de leer *Ser y tiempo* y lo que viene detrás. Para que esto se entienda mejor: 'hombre' es ya una determinación o significado que responde a un qué es, a una esencia, a algo que por lo tanto tiene una serie de propiedades pero que por eso mismo no puede tomarse como el ser, sino como un ente, algo que es de determinada manera. […] se trata de distinguir entre el significado de 'hombre' y el no-significado de 'Dasein'." A. Leyte, *Heidegger: la metafísica del Dasein,* p. 175.

7] *ST* , p. 35. (*SuZ* , p. 12: "Das Sein selbst, zu dem das Dasein

sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz.* ”)

8] Los entes que no tienen el modo de ser del Dasein revisten esta doble modalidad: el simple estar-ahí (*Vorhandensein)* , como cuando por ejemplo son objeto de la contemplación teórica, o los entes que están a la mano (*Zuhandenheit*) cuando son objeto de la praxis, y podemos decir que están disponibles. Lo que simplemente “está ahí” o a “la mano” no debe ser considerado como característica o propiedad de la cosa en sí. A lo que dicha consideración hace referencia es al modo en el que el ente me es dado, al modo en el que accedo a él. Modo de acceso que no se “añade” a la cosa, sino que procede de ésta. Cf. *Ibidem,* pp. 67 y 97. (*SuZ*, pp. 42 y 69).

9] Cf. *Ibidem,* p. 69. (*SuZ,* p. 44). A propósito del término existenciario (*Existenzial*), Jesús Adrián Escudero, en *El lenguaje de Heidegger*, nos dice: “Los existenciarios, en cambio, indican formalmente los modos de ser del Dasein en su peculiar dinamicidad. En las lecciones de 1921, en el marco de la elaboración de una ciencia originaria de la vida (*Urwissenschaft des Lebens*), ya se habla de ‘categorías hermenéuticas’ y de ‘indicadores formales’ como conceptos específicos para describir la vida fáctica. Más tarde, en las lecciones de 1923, se sugiere que la interpretación de la facticidad en términos de la posibilidad de la existencia obliga a elaborar nuevas categorías que consecuentemente deberían llamarse ‘existenciarios’.” pp. 86-87. Resulta fundamental destacar de la cita anterior la noción ‘indicación formal’ (*Formale Anzeige*) con la cual Heidegger intentará definir lo propio de los conceptos filosóficos: “La indicación formal es uno de los elementos esenciales del método hermenéutico-fenomenológico. […] Los indicadores formales surgen de la necesidad de la vida fáctica de interpretarse a sí misma, mostrando al individuo la situación concreta en que vive. Los indicadores formales son conceptos vacíos y básicamente dinámicos que inician, de manera metódica, una actividad hermenéutica que suministra a la filosofía un punto de partida. Los indicadores formales, empero, no deben comprenderse como nexos normativos, es decir, lo indicado no debe ser hipostasiado. Los conceptos hermenéuticos simplemente nos colocan ante el momento de la decisión, mas la decisión concreta queda en el aire. No son esquemas de acción prefijados, sino que más bien diseñan diferentes posibilidades de ser de la vida. El carácter indicativo y formal de esos conceptos muestra que entender el sentido pasa por la realización de las acciones indicadas: ‘un *concepto* no es un esquema, sino una posibilidad de ser’ (*GA 63,* p.16). Precisamente el significado de la palabra *hermeneuein* recoge ese doble movimiento de

comprensión y comportamiento: ambos se ejecutan en el mismo acto. De ahí que las categorías hermenéuticas sean un modo de ser de la misma facticidad." pp. 90-91. Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona, 2009. Sobre la cuestión de los indicadores formales confrontar el excelente artículo del mismo autor, *Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida fáctica*, Dianoia, vol. 49 Nbc., Filosóficas, UNAM, México, 2004.

10] *ST*, p. 67. (*SuZ* , p. 42: "*Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz.* ")

11] En relación con el uso de los términos *esencia* y *existencia*: para la filosofía medieval, en concreto, para Tomás de Aquino, esencia y existencia son dos principios metafísicos que descansan en una distinción anterior que es la del acto y la potencia, sin la cual no pueden ser entendidos. La existencia es el acto, entendido como realización (*Energeia*) de la esencia. La existencia realiza la definición, determinación o naturaleza que es la esencia. Esta distinción tomista proviene de la discusión que se abre a partir de Aristóteles sobre el hecho de que del análisis de la esencia no se llega necesariamente a la existencia, salvo en el caso de Dios. Esta problemática excede los límites de la presente investigación; sin embargo, es interesante señalarla para mostrar cuán lejos está Heidegger de este planteamiento a pesar de echar mano de términos tan arraigados en la discusión escolástica.

12] Cf. *ST*, p. 67. (*SuZ*, p. 42).

13] *Ibidem*, p. 68. (*SuZ*, p. 42).

14] Lo que se pretende enfatizar con el uso del pronombre personal es la singularidad característica de la existencia, la facticidad que la determina. El uso del pronombre personal "yo" no debe confundirse con el sentido del "yo" comprendido como conciencia, sustrato o sujeto. Recordemos lo que Heidegger nos dice a propósito de la noción de sujeto*:* "Toda idea de 'sujeto' –si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental– comporta *ontológicamente* la posición del *subiectum* […] por más que uno se defienda ónticamente en la forma más enfática contra la "sustancialización del alma" o la "cosificación de la conciencia." *Ibidem*, p. 71 (*SuZ*, p. 46).

15] *Ibidem*, p. 68. (*SuZ*, p. 42).

16] En su texto *Heidegger y Zubiri*, J. E. Rivera comenta: "*Je* aparece también en la palabra *Jemeinigkeit*, que expresa el *factum* de que cada vez el Dasein es mío, y que, por consiguiente, el Dasein sólo es en la absoluta singularidad de su ser propio, de ese ser que él tiene que

ejecutar *siendo*. Pero, además de la absoluta singularidad ejecutiva hay otro aspecto distinto, que está íntimamente relacionado con el primero: el momento de la '*meinigkeit*' de la 'meidad' […]. La meidad es el *factum* de ser *mío*. ¿Qué quiere decir esto de "mío"? Quiere decir que el Dasein sólo es 'lo que' es, en tanto que *se posee a sí mismo*, que está entregado a la responsabilidad de sí mismo", J.E. Rivera, *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2011, p. 36.

17] *ST*, p. 68. (*SuZ*, p. 42).

18] Cf. J. E. Rivera, *op. cit*, p. 35.

19] Cf. *ST*, p. 68. (*SuZ*, p. 43).

20] "Las determinaciones de ser del Dasein deben ser vistas y comprendidas *a priori* sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos *ser-en-el-mundo*." *ST*, p. 79. (Traducción modificada) (*SuZ*, p. 53). J.E. Rivera traduce *in-der-Welt-sein* como estar-en-el-mundo, J.Gaos como ser-en-el-mundo. Esta última traducción nos parece más pertinente debido a que en alemán no existe un término que corresponda al verbo "estar" en español. Además de que en español el "estar" alude a distintos usos que no tienen correspondencia exacta con la lengua alemana.

21] "Y este a priori, para empezar, debe entenderse en un sentido fenomenológico: no se trata de que 'antes de' estas determinaciones, como telón de fondo, haya algo así como 'el ser-en-el-mundo', sino que esta estructura es lo primero con lo que nos encontramos si simplemente miramos alrededor." A. Leyte, *Heidegger*, p. 95.

22] A propósito de la noción de "a priori" en la filosofía kantiana y su influencia en Heidegger, véase A. Vigo, *op. cit.*, pp. 123-132.

23] Kant, I. *Crítica de la razón pura*, tr. Pedro Rivas, México, Taurus, 2006, p. 58, B 25.

24] *Ibidem*, pp. 41-42, B 1.

25] Felipe Martínez Marzoa en su libro *Releer a Kant* expone, aunque sin hacerlo explícito, una interpretación heideggeriana de Kant. Interpretación que muestra de manera extraordinaria la raíz común de ambos pensadores. Cf. Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 13-18.

26] Cf. A. Leyte, conferencia pronunciada en el marco del congreso "Schelling- Heidegger", Friburgo, 2006, con el título *Pensar tiempo*. El manuscrito en español me fue otorgado por el propio autor. En dicha conferencia, A. Leyte recorre la noción de principio desde Kant, pasando por el idealismo, hasta llegar a Heidegger. El recorrido resulta iluminador porque por un lado explica lo que ha de entenderse por principio y, por el otro, muestra la radical diferencia que dicho término

reviste en el idealismo y en Heidegger. Esta diferencia con respecto al idealismo nos permite comprender el horizonte en el que Heidegger lleva a cabo su pensar: "En realidad lo que está en juego al determinar el estatuto de lo a priori como condición de posibilidad, es la noción de principio. Principio así entendido, no tiene valor deductivo alguno, no se identifica con la noción de génesis. La condición de posibilidad es punto de partida, condición *sine qua non* para que se cumpla lo que es, pero no como proceso, no genético. Esta última idea de principio sería la propia del idealismo. Principio en el sentido que intentamos delimitar consiste única y exclusivamente en describir cómo es algo, y no cómo ocurre algo. Kant y Heidegger coincidirían en la idea de principio como punto de partida, en Heidegger éste es necesariamente fáctico, la finitud del Dasein así lo exigiría."

27] Desde la interpretación heideggeriana de Kant, la investigación trascendental es otro modo de plantear la problemática del ser desde la cual el ser ya no es considerado como supuesto o substancia. A lo largo de *KPM*, Heidegger hace explícita esta idea en distintos pasajes. Citaremos aquí sólo algunos: "El problema de la posibilidad interna de tal conocimiento se ve restringido a la pregunta más general acerca de la posibilidad interna de que el ente como tal se haga patente" p. 19. "Al plantear el problema de la trascendencia no se reemplaza la metafísica por una "teoría del conocimiento", sino que se interroga acerca de la posibilidad interna de la ontología" p. 25. "Se ha señalado como tarea de la fundamentación de la *metaphysica generalis* la de revelar el fundamento de la posibilidad interna de la esencia de la síntesis ontológica. El conocimiento ontológico se ha revelado como lo que constituye la trascendencia" p. 107. "A Kant le importaba sobre todo el hacer visible la trascendencia, para poder aclarar, a partir de ahí, la esencia del conocimiento trascendental (ontológico) […]." p. 143.

28] Cf. F. Martínez Marzoa, *op. cit*, pp. 13-14.

29] Cabe preguntarse cuál es en Kant el sentido de esta "separación" característica del a priori, sin embargo, dicha pregunta excede los límites de la presente investigación.

30] En efecto: "El ámbito del 'a priori', en el sentido fenomenológico, constituye un ámbito de *indiferencia ontológica*, que precede, como tal, a la distinción entre 'sujeto' y 'objeto'. A. Vigo, *op. cit*, p. 127.

31] Cf. *ST*, el capítulo tercero está consagrado a la *mundaneidad del mundo* pp. 91-139, (*SuZ*, pp. 63-113), el capítulo cuarto a *quién* es en el mundo pp. 139-154, (*SuZ*, pp. 113-130) y el quinto al *ser-en* como tal pp. 155-202, (*SuZ*, pp. 131-180).

32] Cf. *Ibidem*, p. 92. (*SuZ*, p. 64).

33] *Ibidem*, p. 80. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 54).

34] Sobre la noción de espacio y la espacialidad del Dasein cf. *Ibidem*, pp. 127-138. (*SuZ*, pp. 102-113).

35] *Ibidem*, p. 157. (Tradu cción modificada). (*SuZ*, p. 132: "Das Seiende, das wesenhaft durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, *ist* selbst je sein 'Da'.")

36] "El 'aquí' y el 'allí' sólo son posibles en un 'Ahí ', es decir, sólo si hay un ente que, en cuanto ser del 'Ahí ', ha abierto la espacialidad. Este ente lleva en su ser más propio el carácter del no-estar-cerrado. La expresión 'Ahí ' mienta esta aperturidad esencial." *Idem.* (*SuZ*, p. 132).

37] *Idem.* (*SuZ* , p. 133: "Es ist 'erleuchtet', besagt: an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daβ es selbst die Lichtung *ist* . Nur einem existenzial so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen. Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist es nicht nur faktisch nicht, sondern überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens. *Das Dasein ist seine Erschlossenheit*.") En obras posteriores a *Ser y tiempo* la noción de "claro" (*Lichtung*), con la que Heidegger expresa el carácter de apertura del *Ahí*, será fundamental. Así por ejemplo, Heidegger afirma en los *Seminarios de Zollikon*: "Ser, la patencia del ser, hay siempre solamente como presencia del ente. Para que lo que es pueda presenciar y para que pueda haber con ello ser, para que pueda darse la patencia del ser, requiere el estar-dentro del ser humano en el *ahí* (*Da*), en el claro, el despejamiento del ser, como el cual el ser humano existe. Es decir, no puede haber ser del ente en absoluto *sin* el ser humano. […] El ser humano es el guardián del claro, del acontecimiento apropiador. Él no es el claro mismo, no es todo el claro, no es idéntico a todo el claro como tal, pero en tanto que está afuera extáticamente en el claro, él mismo es en su esencia despejado, y como destacadamente despejado pertenece al claro por completo y, como tal, le es inherente y propio. El ser requerido del Dasein como pastor del claro es un modo señalado de pertenecer al claro." *Seminarios de Zollikon*, pp. 238, 240.

38] La doctrina del *lumen naturale*, por ejemplo, en San Agustín considera la luz como condición de todo conocimiento verdadero, pero esta luz proviene de Dios, de algo externo a la naturaleza humana. En el mundo moderno, cuando se habla de luz, se hace referencia a la luz del entendimiento. En ambos casos el significado es distinto de lo que Heidegger quiere poner de manifiesto: la luz no es algo que viene, por

decirlo así, desde lo alto, tampoco es la luz de la razón, porque el hombre, en primera instancia no es animal racional. Por ello, es más oportuno hablar de claridad en el caso del Dasein.

39] *ST,* p. 157. (*SuZ* , p. 132: "Der Ausdruck 'Da' meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst 'da'.")

40] *Idem,* p.157. (*SuZ,* p. 133).

41] Cf. *Ibidem,* p. 82. (*SuZ,* p. 56).

42] *Idem.* (*SuZ,* p. 56).

43] Cf. *Idem.* (*SuZ,* p. 56).

44] *Idem.* (Traducción modificada). (*SuZ* , p. 56: "Der Begriff der Faktizität beschlieβ t in sich: das In-der-Welt-sein eines 'innerweltlichen' Seienden , so zwar, daβ sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem 'Geschick' verhaftet mit dem Sein des Seiendem, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet.")

45] "El Dasein se debe ver siempre como ser-en-el-mundo, como el ocuparse de cosas y el asistir a otro, como el ser-con los seres humanos que encuentra, nunca como un sujeto que subsiste para sí. El Dasein se debe ver además siempre como un estar-en el interior del claro, como estancia en medio de lo que comparece, esto es, como apertura para aquello que viene al encuentro. *Estancia* es siempre al mismo tiempo un comportarse 'relativamente a…' El 'se' en *comportarse* y el 'mi' en 'mi Dasein' no deben nunca entenderse como referentes a un sujeto o a una sustancia. Más bien el 'se' debe verse como puramente fenoménico, esto es, tal como yo me comporto ahora." *Seminarios de Zollikon,* p. 222.

46] *ST,* p. 81. (*SuZ,* p. 55).

47] *Idem*. (Traducción modificada). (*SuZ,* p. 55).

48] Dicha interpretación, a su vez, tiene como origen los análisis que Heidegger, en 1919, lleva a cabo sobre la vivencia del entorno y la idea de una ciencia preteóretica originaria. Nos parece que Ángel Xolocotzi en *Fenomenología de la vida fáctica* logra exponer con profundidad y precisión la conformación y sentido que dichos conceptos cobran en la obra temprana de Heidegger. Véanse pp. 179-187.

49] En este sentido el término ocuparse (*Besorgen*): "[…] no se ha escogido porque el Dasein sea ante todo y en gran medida económico y 'práctico', sino porque el ser mismo del Dasein debe mostrarse como *Sorge,* cuidado." *ST,* p. 83. (*SuZ,* p. 57).

50] *Idem.* (Traducción modificada). (*SuZ,* p. 56).

51] *Ibidem,* p. 86. (*SuZ,* p. 60).

52] "Dirigiéndose hacia…y aprehendiendo algo, el Dasein no

sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre 'fuera', junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez." *Ibidem,* p. 88. (*SuZ*, p. 62).

53] "Esta modalidad de existencia del mundo se activa sólo cuando la vida fáctica suspende la actividad de su trato cuidadoso." *IN*, p. 38.

54] "[…] en el cuidado de la observación, de la curiosidad (cura, curiositas), el mundo también está ahí presente, pero ya no como el asunto del trato ejecutivo, sino que ahora se da sencillamente según el aspecto desde el que se observa." *Ibidem,* p. 36.

55] Cf. *ST*, p. 88. (*SuZ*, p. 62).

Segunda Parte

Befindlichkeit y Stimmung

4. Encontrarse (*Befindlichkeit*) y estados de ánimo (*Stimmung*)

4.1 El lugar del encontrarse (*Befindlichkeit)* en la apertura del Dasein

La intención heideggerina de regresar la filosofía al ámbito de lo más originario, encontrará en la *Stimmung* un fenómeno absolutamente privilegiado, a través del cual se hará patente la resignificación del hombre, comprendido como Dasein, esto es, –como existencia– y la estructura fundamental de éste como ser-en-el-mundo.

Al iniciar el análisis de dicha estructura, en *Ser y tiempo*, Heidegger se detiene en el *ser-en*, ya que es en esta partícula donde se hace manifiesto el carácter de apertura del Dasein. En sentido estricto, la apertura alude a los modos en que se realiza la existencia. Heidegger señala como modos de apertura el encontrarse o disposición afectiva (*Befindlichkeit*),1 el comprender (*Verstehen*) y el habla o discurso (*Rede*).2 Resulta decisivo para el análisis entender que entre éstos no existe ni jerarquización ni prioridad alguna; lo que se quiere poner de manifiesto con ello, es que son igualmente originarios y por eso uno no puede ser entendido sin el otro. No hay encontrarse que no sea ya comprensivo y articulado, ni comprender que no sea ya afectivo. En la medida en que se trata de modos de apertura, modos en que se realiza la existencia, no pueden ser interpretados como facultades, propiedades o características de un sujeto, porque no remiten al orden de lo categorial, sino al orden de la existencia misma que debe ser comprendida como apertura.

Al abordar el encontrarse, el comprender y el habla, Heidegger no pretende describir algún tipo de comportamiento o de conducta humanos, sino el modo en que el Dasein es inmediatamente en el mundo. La estructura ser-en-el-mundo no refiere en sentido originario a un tipo de relación empírica, sino estructural, a priori. El encontrarse, el comprender y el habla deben ser interpretados desde este orden estructural que es comprendido como ontológico. Una vez que hemos dicho esto, adentrémonos en el análisis de este particular modo de ser que es el *encontrarse*.

Al inicio del parágrafo 29 de *Ser y tiempo* Heidegger afirma:

> Lo que en el orden ontológico designamos como encontrarse (*Befindlichkeit*) es ónticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico. Antes de toda

psicología de los estados de ánimo –por lo demás aún sin hacer– será necesario ver este fenómeno como un existencial fundamental y definirlo en su estructura.3

Con el término *Befindlichkeit* Heidegger indica una de las determinaciones ontológicas fundamentales del Dasein, con dicho término se alude al carácter situado de la vida; al hecho de que el Dasein se *encuentra* inevitablemente en un estado de ánimo (*Stimmung*).4

¿Qué es lo que Heidegger quiere poner de manifiesto con el término "encontrarse"?, ¿qué significa que la existencia se encuentra siempre de alguna manera? En el lenguaje cotidiano la pregunta "¿cómo te encuentras?" pone de manifiesto el hecho de que siempre estamos de determinada manera. En la medida en que el modo de ser del Dasein es la existencia, el permanente "estar fuera de…", podemos afirmar que es un ente eminentemente afectado, tocado de "raíz". Los estados de ánimo son expresión de este constitutivo estado de afección que supone la existencia. En este sentido, constituyen un modo de acceso privilegiado a este orden anterior en el que la filosofía debe situarse. Los estados de ánimo dan noticia de la existencia sin concepto, sin objetivación alguna. Pero, ¿cuál es la noticia que revelan? Que la existencia es anímica. Que siempre estamos en un estado de ánimo y que éstos no son fruto ni de un acto volitivo, ni de una elección. En efecto: "[…] jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo, sino siempre desde un estado de ánimo contrario."5

La afirmación de que la *existencia es anímica* implica situar el análisis de la afectividad en el orden de lo ontológico, salir del ámbito de la conciencia y por ende, hacer manifiesto que dicho fenómeno no se deja comprender, en su sentido más originario, desde lo meramente psíquico.

La consideración psíquico-física de determinado estado de ánimo no conduce a la pregunta fundamental, esto es, a la pregunta por la naturaleza de los estados de ánimo y lo que en éstos se revela. Pensemos, por ejemplo, en la alegría: yo no puedo conocer la naturaleza de dicho fenómeno por el simple hecho de que éste se manifieste físicamente en mi cuerpo bajo un determinado proceso. Saber en qué consiste dicho proceso, a qué partes de mi organismo afecta y cómo las afecta, qué elementos intervienen en su aparición y de qué manera están relacionados unos con otros, no me ha de conducir, por más profunda que pueda llegar a ser la investigación, a conocer la naturaleza de la alegría como tal porque ésta *no permite* su objetivación.6

En cambio, para las ciencias de la naturaleza, que proceden desde

el régimen de la objetivación, la representación fisiológica de los procesos anímicos resulta fundamental para lograr conocer en qué consisten y cómo se originan. En efecto, la ciencia hace de aquello que estudia *su* objeto. En los *Seminarios de Zollikon* Heidegger afirma:

> Para las ciencias de la naturaleza la cosa es pensada como objeto, representada en su objetualidad. […] Objetualidad es una determinada modificación de la presencia de las cosas. La presencia a partir de sí misma de una cosa es entendida ahí por su representacionalidad mediante un sujeto. La presencia es entendida como representacionalidad. No es ya tomada como lo dado a partir de sí, sino tal como se contrapone a mí como sujeto pensante, como es ob-jetado hacia dentro de mí.7

Se considera que través de las determinaciones fisiológicas que cada estado de ánimo comporta, se puede establecer en qué consiste y qué es. Así por ejemplo, a partir del dolor por la pérdida de un ser querido, se pueden examinar las consecuencias fisiológicas que dicho dolor trae consigo. Lo cual implica, desde el punto de vista científico, que el dolor se puede *localizar* y esta ubicación nos da noticia de su esencia: nos dice que señaladas zonas del cerebro participan en el surgimiento de determinadas emociones, y que determinadas sustancias químicas producidas en el cerebro intervienen en el proceso emotivo. A partir de esta correspondencia entre lo anímico y lo físico, la ciencia lleva a cabo una reducción, identificando la naturaleza del estado de ánimo con la expresión corporal.8

El vínculo entre lo físico y lo anímico se interpreta en términos causales. En efecto, la ciencia admite como obvio que lo real es aquello que puede subordinarse a conexiones causales. La causa sigue una regla, por ello hace posible la medición y la pre-calculabilidad de la naturaleza, de tal manera que podamos comportarnos respecto a ella en forma segura. La noción de causalidad es comprendida como sucesión; como secuencia de tiempo.9 Sin embargo, señala Heidegger, hay que distinguir entre *causa* y *motivo*. Este último:

> […] es aquello que llama a escena a la voluntad libre; no la restringe. El motivo no es coercitivo […] A diferencia de la causa, la cual sigue una regla, no hay nada semejante para la determinación de lo que sea un motivo. El carácter del motivo es que mueve, que interpela al ser humano.10

Entre la tristeza y el dolor físico, no hay nexo causal porque no se sigue regla alguna. En sentido estricto, lo que está en juego en el fenómeno del dolor, que la ciencia califica como psicosomático, no es ninguna conexión, sino el Dasein comprendido como ser-en-el-mundo en su totalidad. En efecto, no se trata de un vínculo entre dos sustancias distintas: cuerpo y alma. Tampoco de la sucesión entre lo que sería calificado de causa en una y de efecto en otra, sino de esa unidad total, previa, que es el ser-en-el-mundo y que es interpelada afectivamente de forma inevitable por aquello que constituye el mundo. Por ello no se trata de determinar en qué consiste el vínculo entre cuerpo y alma que, desde el punto de vista de la ciencia natural está en juego en el fenómeno de lo psicosomático, sino de lograr captar el fundamento, de carácter a priori, que hace posible que una profunda tristeza devenga en un intenso dolor físico y que en ambos casos pueda hablarse de dolor.11

La comprensión del hombre en las ciencias naturales omite las preguntas fundamentales sobre "¿qué es el ser humano?" y "¿cómo es?". El científico natural ha pasado por alto la comprensión del hombre como apertura y su inmediato estar ya en medio de lo ente, en el mundo.12 Por ello, afirma Heidegger:

> Es fundamental volver a este ámbito originario: hacer visibles estos fenómenos (por ejemplo, el dolor, la tristeza). Y ello depende de que en primer lugar nosotros dejemos estos fenómenos simplemente así como los vemos, sin ningún intento de reducirlos a algo. Más bien debemos de considerar hasta qué punto estos fenómenos ya están suficientemente determinados por su propio contenido y si contienen referencias a otros fenómenos, a los cuales pertenecen esencialmente.13

Ésta, en efecto, es la tarea de la fenomenología frente al privilegio cada vez mayor de la ciencia.

Los estados de ánimo pertenecen al ser en el mundo como un ser interpelado por las cosas. En la tristeza las cosas me conciernen de una forma completamente diferente a como lo hacen en la alegría. No se trata de dirigir la mirada a un supuesto "vivenciar interno" sino de dirigir la mirada a este ineludible estar ya interpelado anímicamente por lo otro y por los otros. Los estados de ánimo emergen de mi condición de ser en medio de lo otro y de otros.14 Es desde esta condición que todo proceso fisiológico puede tener lugar. En sentido originario, es ésta la condición de posibilidad de toda explicación científica o psicológica de los estados de ánimo. Porque estructuralmente soy un ser susceptible de afección,

algo puede causarme tristeza o alegría, aburrimiento o entusiasmo.

El análisis heideggeriano de la afectividad pretende mostrar que toda operación, sea ésta cognitiva, volitiva o emocional, está subordinada a la apertura originaria del Dasein. Es precisamente por esa apertura que las cosas no nos son dadas en un primer momento como simples cosas a las que, en un segundo momento, les atribuimos un significado (comprensión) y una tonalidad afectiva determinada: yo no escucho primero un simple ruido, sino el ruido de algo, y éste me es ya agradable o desagradable. Mi encuentro con las cosas es ya siempre significativo y afectivo. La comparecencia de los entes se da como comprensión afectiva.

4.2 La especificidad del encontrarse

El hecho de que estemos siempre en un estado de ánimo hace evidente el *factum* de que la existencia es anímica. Sin embargo, afirma Heidegger, la existencia a través de los estados de ánimo se revela al Dasein como una carga. Pero ¿por qué?, ¿de dónde viene el carácter de carga que la existencia tiene para el Dasein? El filósofo alemán responde así: del no saber. De no saberse intelectualmente, de resultarse oscuro.15 En efecto, lo que se abre en los estados de ánimo, resulta inaccesible al intelecto, ya que: "[…] las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estados de ánimo, en los cuáles el Dasein queda puesto ante su ser en cuanto Ahí."16 Habíamos señalado antes el carácter derivado del conocimiento teórico y científico, ahora éste se hace patente frente al abrir de los estados de ánimo; en efecto, lo que éstos abren resulta inaccesible al intelecto ya que escapa al modo en que éste procede. Su abrir es distinto de un modo radical. Recordemos, ¿en qué consisten las posibilidades de apertura del conocimiento? En el conocimiento intelectual, en el pensamiento, aquello que pienso comparece ahora. Por eso dijimos que en el conocimiento teórico hay un privilegio de la presencia y del presente sobre los otros modos del tiempo. Cuando pienso, tengo lo pensado, hay en el pensamiento una co-actualidad entre lo pensado y el acto mismo de pensar, el cual está dirigido a un aspecto de la cosa, a un *eidos*. El pensamiento refiere a un contenido determinado, a un qué, del que surge la definición, es decir, la determinación.17

En cambio, los estados de ánimo, dice Heidegger, abren al Dasein ante su ser en cuanto Ahí, lo que en ellos queda abierto es imposible de ser fijado en conceptos o definiciones, el propio acontecer de los estados de ánimo y aquello que en su acontecer se muestra, transita por lo no

objetivable. Los estados de ánimo están más allá (o más acá) de la definición y la representación.18 Podríamos afirmar que los estados de ánimo son refractarios: abren sin hacer presente, de manera *oblicua*. Si en el pensamiento tengo lo pensado, en los estados de ánimo somos tenidos por ellos.

Al no ser susceptibles de representación, lo que en ellos se muestra, justamente, es el devenir y el fluir propio de la existencia, la indeterminación que la constituye, imposible de asir a través de un concepto.19 Si el pensamiento está vinculado necesariamente a la presencia, si no procede más que en este régimen, entonces es necesario otro modo de acceso que nos permita ir más allá del ahora con el cual no se identifica la existencia. Los estados de ánimo resultan, en este sentido, un modo de acceso privilegiado.

A través de los estados de ánimo la existencia se revela como aquello que me ha sido confiado, a través de ellos se hacen patentes los caracteres que anteriormente hemos señalado del Dasein: el tener que ser (*Zu-sein*) y el ser de este ente como cada vez mío (*Jemeinigkeit*). Los estados de ánimo revelan la existencia como aquello de lo que me tengo que hacer cargo, revelan el carácter ejecutante, dinámico de la existencia y el hecho de que ésta se juega siempre en primera persona.

A este modo de abrir sin respuestas, de mostrar el puro "que es", el *factum* de que se es sin decir el de-dónde y el adónde, Heidegger lo denomina la condición de arrojado del Dasein: "Este carácter de ser del Dasein, oculto en su de-donde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el 'que es', es lo que llamamos la condición de arrojado (*Geworfenheit*) de este ente en su Ahí; de modo que, en cuanto ser-en-el-mundo, el Dasein es el Ahí."20 Pero, ¿qué es lo que debemos entender con esta expresión? Heidegger nos responde: *la facticidad de la entrega a sí mismo.*21 Arrojado a sí mismo, al tener que ser, aquí y ahora, transido de tiempo, pero no concluido y determinado. El Dasein existe, esto es, su ser es posibilidad, pero estas posibilidades no son abstractas o infinitas, sino existenciales, limitadas. El carácter de límite al que la facticidad alude, no debe ser confundido, advirtámoslo bien, con contenido alguno. El límite que expresa la facticidad, refiere al carácter eminentemente finito del Dasein, de tal manera el término "facticidad", en sentido originario, no pretende hacer alusión a lo óntico; esto es, no se trata de mostrar el contenido concreto en el que se realiza la existencia, sino de mostrar que ésta se realiza siempre como un hecho, en tanto posibilidad, la existencia es ella misma limitada.22 Limitada en tanto que posibilidad, no en tanto que ésta o esa otra posibilidad. El límite de la posibilidad, paradójicamente está en ella misma: en tener que

ser posibilidad. La carga está justamente en no tener que ser esto o aquello. “Tener que ser” como posibilidad es, en realidad, “tener que ser” sin fundamento: ésta resulta ser la carga fundamental y determinante de la existencia.

En los estados de ánimo, el Dasein comparece ante sí mismo en su *que es* y no en su *qué es*, pero evidentemente esto no significa que su forma de ser sea como la de lo que simplemente “está ahí”. Su carácter fáctico es radicalmente distinto al de una especie mineral; lo que dicho *factum* expresa es su pertenencia al mundo, su ser eminentemente temporal y, por ende, finito:23 “*La facticidad no es el carácter de hecho del factum brutum de algo que está-ahí, sino un carácter de ser del Dasein, asumido en la existencia*, aunque, por lo pronto reprimido.”24

El estado de arrojado, el *factum* de ser ante el cual abren los estados de ánimo es un enigma que permanece como tal, aun en el caso de encontrarse en la disposición afectiva de la fe o en la absoluta confianza de la razón:

> Incluso cuando el Dasein en la fe está “seguro” de su “adónde” o cuando a la luz de la razón cree saber acerca de su de-dónde, nada de esto puede oponerse al dato fenoménico de que el estado de ánimo pone al Dasein ante el “que (es)” de su Ahí, que con inexorable enigmaticidad fija en él su mirada.25

El *pathos* propio del Dasein, se muestra en el encontrarse, y con ello el carácter vulnerable de la existencia. Heidegger no niega con ello la posibilidad que tiene el Dasein de hacerse cargo de sus estados de ánimo, ni tampoco la posibilidad de conocerlos y, en cierto modo, “explicarlos”; pero esto no se opone al estatuto ontológico de la afectividad: antes de la intervención de la voluntad o del conocimiento, los estados de ánimo ya han abierto al Dasein en su Ahí, como siendo vulnerable, a la intemperie. El análisis heideggeriano de los estados de ánimo es ontológico, no óntico, por ello no apunta al modo en que los estados de ánimo se van concatenando: cómo a partir de un estado de ánimo se genera o dispone otro. Tampoco se propone indagar sobre el objeto de dicho temple. En cambio, a lo que su análisis sí apunta es al modo de ser que hace posible el surgir de los estados de ánimo. Dentro del marco del pensamiento heideggeriano, esto no puede interpretarse como una carencia, sino como una consecuencia derivada del carácter ontológico del análisis que pretende llevar a cabo.26

Una vez asentado el hecho de que el encontrarse es un modo de abrir y lo que en este modo se abre, Heidegger puntualiza los siguientes

caracteres ontológicos. A propósito del primero, indica: "*La disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora*."27 A través de los estados de ánimo la existencia se revela en su condición de arrojada a la indeterminación de sí misma, al hecho de ser teniéndose que hacer cargo de sí. Los estados de ánimo no abren a la constatación del simple hecho de ser ahí, sino de tener que hacerse. Ahora bien, la condición de arrojado, no es asumida por el Dasein sino esquivada, evadida.28 Pero "esquivada" y "evadida" no alude a una elección por parte del sujeto, tampoco a algo que se origina en el *inconsciente*.

Según Heidegger el carácter evasor del Dasein frente a su condición muestra por qué la disposición afectiva es algo muy distinto de la constatación de un estado psicológico o una aprehensión reflexiva. Antes de constatar o reflexionar sobre lo que en los estados de ánimo se ha abierto, el Dasein ya se ha esquivado a sí mismo, y ello no es resultado de un movimiento de la voluntad. Además, si por estado psicológico entendemos los hechos psíquicos, es decir, aquellos que se realizan en el fuero interno de la conciencia, estamos en un orden completamente distinto. Si el hombre no es primero conciencia de sí, sino Dasein, hablar del encontrarse no es hablar de un estado mental, sino de un modo de ser. Lo que está en juego no es la conciencia, sino la existencia y los caracteres que de ella se derivan. El campo de acción de la psicología, como ciencia que estudia los hechos psíquicos y su relación con los hechos físicos a través de la acción del sistema nervioso, supone una determinada noción de hombre que no es la que corresponde al Dasein como existencia, como relación de ser.

Mientras que la noción de existencia remite al estar ya siempre fuera de sí, al ser del hombre como exterioridad, como ser en el mundo, la psicología parte de la oposición entre el hombre y el mundo, entre la interioridad y la exterioridad. Desde esa base, los estados de ánimo se interpretan ya de una manera radicalmente distinta. La psicología pasa por alto lo que pueda significar esta interioridad y el problema que suscita vincularla a una exterioridad ya dada, igualmente problemática. Los estados de ánimo no vienen de dentro porque no hay tal interioridad de la cual salir, pero tampoco vienen de fuera: ni el sujeto "pone" estados de ánimo en las cosas, ni éstos se encuentran en las cosas como si esperasen ser descubiertos.

Ya que los estados de ánimo no se originan en una interioridad que luego se plasma en la exterioridad Heidegger afirma: "El estado de ánimo nos sobreviene. No viene ni de 'fuera' ni de 'dentro', sino que, como forma del ser-en-el-mundo, emerge de éste mismo."29 Los estados

de ánimo surgen de esta irrebasable estructura que es ser-en-el-mundo. En este sentido, no es conveniente la pregunta: ¿de dónde vienen los estados de ánimo? como si se pudiera localizar su origen en una instancia anterior a dicha estructura; esto es, en el sujeto o en el mundo separadamente considerados. No hay tal anterioridad o, dicho mejor, el ser-en-el-mundo es esa anterioridad.

Ahora bien, los estados de ánimo en un primer momento, en su sentido originario, como aquello que literalmente nos aborda, tienen un carácter anónimo, no me pertenecen, porque no son resultado de una acción que pueda denominar mía. No me pertenecen y sin embargo sí me constituyen. Padezco la tristeza, el aburrimiento, el deseo o la alegría, y digo la *padezco* porque yo no la elegí, no se identifica con lo que soy yo mismo, si por "yo mismo" aludo a una identidad o auto-conciencia. El carácter sorpresivo de los estados de ánimo muestra la no auto-posesión, el hecho de que no están primeramente dirigidos a mí, sino que me encuentro en ellos. Por ello no se puede reducir el fenómeno de la afectividad a lo meramente subjetivo, ni la noción de estado de ánimo (*Stimmung*) a la noción de sentimiento.30

La cuestión sobre la esencia del hombre y su relación con el mundo se ve de esta manera radicalmente modificada. El ser humano no es ya entendido como sujeto, razón capaz de controlarlo o preverlo todo, sino como existencia; que si bien es proyecto, es proyecto arrojado. No es él quien se pone a sí mismo sino que es puesto en su ser, se convierte en cauce, en el lugar de manifestación del ser.

Revisemos ahora el segundo carácter esencial del encontrarse que Heidegger nos señala: "El encontrarse es un modo existencial fundamental de la *aperturidad cooriginaria* del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un ser-en-el-mundo."31 Que el encontrarse abra cooriginariamente al mundo, a la coexistencia, esto es, al ser-unos-con-otros y a la propia existencia, significa que su abrir no está dirigido a un aspecto determinado de lo ente sino al ente en su totalidad.32 En los estados de ánimo, el mundo "a una" con los otros y conmigo mismo son abiertos de determinada manera. La tristeza o la alegría en la que estamos no vienen a añadirse de manera exclusiva a un ente determinado, a una persona o a mí mismo. Los estados de ánimo determinan mi ser en el mundo en totalidad. El mundo me es siempre dado desde un estado de ánimo, que tal y como lo hemos señalado, no proviene de una interioridad ni de una exterioridad, sino del inmediato encuentro con lo ente.

Y respecto al tercer carácter determinante del encontrarse, Heidegger escribe:

> Como ya dijimos antes, el mundo previamente abierto deja comparecer al ente intramundano. Esta previa aperturidad del mundo, propia del ser-en, está con-constituida por el encontrarse. El dejar comparecer es primariamente *circunspectivo*, y no un puro sentir (percibir) o un quedarse mirando fijamente. El dejar comparecer de la ocupación circunspectiva tiene el carácter de un ser concernido (*Betroffenwerden*) como lo podemos ver ahora más claramente a partir del encontrarse.33

El ser del Dasein ha sido caracterizado como apertura. En ésta, como nos lo indica Heidegger, el mundo ha sido previamente abierto, dejando así comparecer al ente intramundano. Y nos señala ahora que esta comparecencia se da como comprensión afectiva; el dejar comparecer tiene el carácter de ser concernido. La comparecencia no es única y exclusivamente comparecencia.

De tal manera, la percepción –que tradicionalmente ha sido considerada como la puerta de acceso al mundo– queda subordinada a esta apertura originaria: el ente intramundano no comparece originariamente en la percepción, sino que ésta ya está inscrita en la apertura originaria del Dasein. Las cosas no nos son dadas en un primer momento a través de sensaciones que, en un segundo momento, podemos comprender. Percibimos lo que ya, de una u otra manera, ha sido comprendido afectivamente. Habría que afirmar en sentido estricto que el Dasein escucha porque comprende y no a la inversa.34 El mismo Heidegger nos lo aclara: “Y sólo por pertenecer ontológicamente a un ente cuyo modo de ser es el de ser-en-el-mundo como encontrarse, pueden los ‘sentidos’ ser ‘tocados’ y ‘tener sentido para’, de tal manera que lo que los toca se muestre en la afección.”35 El conocimiento sensible es posible porque el hombre es un ser-en-el-mundo. Solamente sobre esta base es posible entenderlo. Sólo porque el Dasein es un ser estructuralmente susceptible de afección, los entes intramundanos pueden tocarlo y puede darse en él lo que llamamos sensación.

La comprensión es siempre afectiva. En efecto, las cosas con las que trato, que están a mi disposición, a-la-mano, en el mundo circundante, no se presentan como algo neutro: el “para algo” que las constituye y que las inscribe en un todo respeccional está ya cargado de una tonalidad afectiva. En sus primeras lecciones, Heidegger dedicó una descripción detallada al trato como modo de acceso primario al mundo.36 Recordemos aquel ejemplo de la cátedra en el cual el filósofo

alemán pone de manifiesto el carácter respeccional del ente. En efecto, el salón de clases es para escuchar la lección, la lección es para ser pronunciada y escuchada, en este ir enunciando la referencialidad de un ente respecto de otro, se va mostrando la estructura del "para qué" propia de lo que es. Ahora bien, la cátedra no sólo nos es dada como un todo respeccional, como "para algo…", "orientada a…"; la cátedra no sólo nos es dada pragmáticamente, sino que ésta, su orientación y dirección, su servir para, está ya empapada, transida de una determinada *Stimmung*; de entusiasmo o hastío, interés o aburrimiento. La referencialidad, la respectividad es ella misma afectiva, y este carácter no es algo añadido, sino el modo en el que las cosas nos son dadas en la apertura. La praxis como modo de ser del Dasein está determinado por la afectividad.

Que la apertura se realice como comprender afectivo, implica que somos concernidos por el mundo: porque el Dasein está-en-el-mundo, es interpelado por los entes intramundanos y el mundo le concierne. Aquello que me es dado lo es como aquello que me atañe, me afecta. En este sentido podemos afirmar que las cosas nos interesan o nos son indiferentes, las necesitamos o las desechamos. Lo mismo sucede con los entes que tienen el mismo modo de ser del Dasein, y ello no implica que mi relación con ellos se reduzca a lo meramente utilitario, sino que el otro, con quien entro en contacto, me es ya dado bajo un matiz determinado: como simpático o antipático, como alguien que me agrada o desagrada, etcétera.

Estar dispuesto afectivamente para el Dasein, como lo mencionamos, significa ser vulnerable, "abordable". Se trata de una vulnerabilidad ontológica, lo que significa que el hombre puede ser tocado de raíz. Por ello, en los temples anímicos, el propio ser es experimentado como un ser expuesto, a la intemperie. Sólo porque la existencia es ella misma, como modo de ser, exposición, puede ser herida. Por ello ninguna intuición, por más que logre penetrar en la esencia más profunda de lo que es, podría describir lo que es sentirse amenazado.37

Ahora bien, cuando Heidegger afirma que es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo a los estados de ánimo, está haciendo énfasis en la importancia de este modo de apertura y lo que en él nos es dado.38 La peculiaridad del abrir anímico consiste en que aquello que revela no es un aspecto del ente sino la totalidad del ente. Es justamente este modo de acceder al ente el que lo hace tan distinto de la teoría. Mientras que el intelecto procede fijando algo como actual y presente, los estados de ánimo muestran y, a la vez, se muestran como devenir y fluctuación. Los estados de ánimo no se dejan captar como

aquello que está ahí, presente. Por ello no pueden expresarse en definiciones o determinaciones, porque aquello a lo que están dirigidos escapa a toda determinación o delimitación. Heidegger lo escribe así:

> Precisamente en la visión inestable y afectivamente oscilante del "mundo" se muestra lo a la mano en su específica mundaneidad, que es cada vez diferente. La mirada teorética ya ha reducido siempre el mundo a la uniformidad de lo puramente presente, una uniformidad dentro de la cual, sin embargo, se encierra una nueva riqueza de lo que puede ser descubierto en la pura determinación.39

4.3 El miedo como modo del encontrarse

Una vez que hubo delimitado el análisis del encontrarse, Heidegger concede especial atención, en *Ser y tiempo*, a la reflexión de dos estados de ánimo en particular: el miedo y la angustia. Dichos fenómenos sirven a Heidegger para ejemplificar la diferencia entre estado de ánimo (*Stimmung*) y lo que será considerado un estado de ánimo fundamental (*Grundstimmung*).

¿Qué es lo que el filósofo alemán logra poner de manifiesto a través de su análisis del miedo? Veámoslo con detenimiento. Lo primero que hay que señalar es que a partir del fenómeno del miedo se hace patente la estructura del encontrarse en general: "El fenómeno del miedo puede ser considerado desde tres puntos de vista; analizaremos el ante qué del miedo, el tener miedo y el por qué del miedo. Estos posibles puntos de vista, conexos entre sí, no son casuales. En ellos sale a la luz la estructura del encontrarse en general."40 Todo encontrarse se compone, estructuralmente, de estos tres puntos de vista. Éstos son, en efecto, puntos de vista, modos de consideración. Por lo tanto, con ellos no se pretende señalar propiedades o características de lo que en este caso es el miedo, pero en otros, podría ser la alegría o el aburrimiento. Se trata de sacar a la luz la totalidad de la estructura del encontrarse, pero al hacer manifiesta dicha estructura, se cae en cuenta de la cooriginariedad que existe entre cada uno de los puntos de vista considerados. Esta cooriginariedad indica que *el ante-qué* implica ya el *por-qué* y *el tener miedo como tal*. Así mismo, y siendo coherentes con el análisis, hay que decir que la estructura del encontrarse sólo puede ser comprendida a la luz de la estructura del ser-en-el-mundo.

En relación con el primer modo de consideración, esto es, el ante qué del miedo (*das* Wovor *der Furcht*), lo "temible", Heidegger

responde: aquello ante lo cual tememos es siempre un ente intramundano.41 Señalado esto, Heidegger no pretende, evidentemente, llevar a cabo una búsqueda o una especie de clasificación sobre qué entes pueden ser calificados como temibles y cuáles no. El hecho de que el ante-qué del miedo sea un ente determinado, no debe interpretarse como si lo temible fuera una condición objetiva de una especie de entes. Tampoco refiere a una disposición subjetiva que haría que determinado ente apareciera como temible debido a mi propia condición; ya que esta última justificación pertenecería al ámbito de lo psicológico, ámbito que justamente se ha considerado como derivado. La interpretación del *ante-qué*, del *miedo como tal* y el *por-qué* del miedo debe hacerse desde la estructura irrebasable del Dasein como ser-en-el-mundo. Únicamente teniendo en la mira esta estructura se puede evitar la interpretación de un "antes" y un "después" respecto al surgir de los estados de ánimo: lo que hay es el Dasein como ser-en-el-mundo. Partiendo de este todo estructural, el análisis heideggeriano tiene el carácter de la descripción. Los estados de ánimo abren ya el mundo de determinada manera. El objetivo central del análisis del miedo residirá por ello en describir lo propio, lo característico del abrir mundo, desde este estado de ánimo. En el miedo, nos dice Heidegger, el mundo es abierto como lo amenazante. Nuestro autor así lo afirma: "El ante qué del miedo tiene el carácter de lo amenazante."42 Aunque lo amenazante, como lo hemos de ver, reviste a su vez distintas peculiaridades. 43

No hay que olvidar que lo propio del ente intramundano es estar en condición respectiva, por lo tanto, en el miedo lo amenazante comparece dentro de un contexto respeccional. Este carácter respeccional resulta fundamental en el miedo. En él se hace patente este plexo referencial que revela que el miedo es un estado de ánimo orientado por las cosas del mundo. En efecto, lo temible no comparece como algo aislado o indiferente, sino como aquello que está inserto en una red significativa. Aquello que amenaza, amenaza por algo y se dirige hacia algo: hacia mí. Esto que se dirige hacia mí y que me amenaza tiene el carácter de lo perjudicial, de algo que puede hacerme daño. En el miedo lo que está referido a mí resulta amenazante, y proviene de una zona bien determinada. Esto significa que lo amenazante en el miedo es localizable, proviene de una zona que es experimentada como inquietante. Pero, ¿por qué inquietante? Porque quita el sosiego, perturba, confunde. Lo que amenaza, se acerca, está en la cercanía, pero no nos resulta dominable, controlable, no lo percibimos con claridad.

En efecto, sólo atemoriza y amenaza lo que está en condición de acercarse, no lo que de ninguna manera podría hacerlo. Pero estar en

condición de hacerlo no implica que lo haga, ya y definitivamente. En el miedo se hace patente la desmesura del espacio, su posible consideración homogénea carece en absoluto de sentido: qué tan cerca o qué tan lejos está aquello que amenaza no tiene que ver con un punto de vista objetivo. Lo temible se muestra como aquello que puede, o no, suceder. Este carácter posible de lo amenazante no aminora su temibilidad sino que la exacerba.44

En cuanto al segundo momento estructural del encontrarse: *el tener miedo* en cuanto tal (*das Fürchten selbst*) refiere al carácter vulnerable, a la posibilidad de afección propia del modo de ser del Dasein. Lo amenazante resulta tal sólo porque el Dasein es susceptible de ser amenazado y, desde esta susceptibilidad, el mundo es ya abierto para el Dasein. Por ello, dice Heidegger: "No es que primero se constate un mal venidero (*mal futurum*) y que luego se lo tema. Pero tampoco empieza el miedo por constatar lo que se acerca, sino que primeramente lo descubre en su temibilidad."45 "Primeramente" para el Dasein significa en cuanto ser-en-el-mundo, desde esta irreductible e irrebasable condición, el mundo en su totalidad es ya abierto desde un estado de ánimo determinado. Éste no "viene" después, no tenemos nunca una, digámoslo así, experiencia exenta de un estado de ánimo señalado.

Por ende, en el caso del temor como tal, no es que después de una reflexión yo venga a constatar que tal ente es temible o no, sino que en el miedo, el mundo en su totalidad me es abierto como temible. En un segundo momento, para aminorar la carga de dicho estado de ánimo, puedo reflexionar sobre por qué dicho ente me parece temible, pero este reflexionar llega en una segunda instancia. Dice Heidegger:

> Esta posibilidad de ser afectado se funda en el encontrarse y, en cuanto tal, ha abierto el mundo en su carácter, por ejemplo de amenazante. Sólo lo que está en la disposición afectiva del temor o, correlativamente, de la intrepidez, puede descubrir el ente a la mano del mundo circundante como algo amenazante. El temple de la disposición afectiva es el constitutivo existencial de la apertura del Dasein al mundo.46

En relación con el tercer momento estructural: aquello *por lo que* el miedo teme (*das* Worum *die Furcht fürchtet*) Heidegger responde: *el Dasein teme por sí mismo*.47 En efecto, sólo puede temer el ente a cuya forma de ser pertenece la vulnerabilidad total de su ser. Al Dasein *le va* su ser, tiene relación con su ser, con ello indicamos que su ser no puede serle indiferente. Tener relación con su ser indica, además, el hecho de

que su ser le ha sido confiado como algo que ha de ejecutarse a cada instante. Su ser está siempre en juego. Porque éste es el modo de ser que compete al Dasein, es posible el miedo como modo del encontrarse. El miedo resulta de esta condición de inseguridad ontológica propia del Dasein. Aun cuando el Dasein teme por algún ente intramundano, este temor está en última instancia referido a su propia existencia: temo por mi casa o por la seguridad de mis bienes, porque en ellos va de alguna manera mi propia existencia. Lo mismo sucede cuando temo por los otros: temo por el otro porque la existencia del otro me incumbe, me implica. Pero no en un sentido moral, sino porque la existencia es en sí misma co-existencia. Por ello, en sentido estricto, temer por el otro no es temer con el otro, o temer juntos, como si se tratara de un estado de empatía. Temo por los otros porque la propia existencia, ontológicamente hablando, es compartida.

En la medida en que el Dasein es un ser-en-el-mundo, temer por sí no es temer por un yo que se encuentra aislado, sino por su ser en medio de entes que le incumben y de los cuales se ocupa, se preocupa. Escuchemos lo que Heidegger afirma: "Porque el Dasein, en cuanto ser-en-el-mundo, es siempre un ocupado estar en medio de… Inmediata y regularmente el Dasein es en función de aquello de que se ocupa. El peligro para él es la amenaza de su estar-en-medio-de."48

Si bien hemos dicho que, en la medida en que el miedo es un estado de ánimo que abre, lo hace aquí de manera privativa, porque en el miedo, el Dasein queda absorbido en el plexo de referencias propio del ente intramundano. En ese sentido es un estado de ánimo impropio ya que en él, el Dasein se interpreta desde lo a la mano dentro del mundo. En el miedo, el Dasein pierde la cabeza, pero este perder la cabeza es perderse entre lo ente, un perderse que lleva consigo confusión, un estado de obnubilación.

Una vez pasado el miedo, el Dasein tiene que recobrarse. A propósito, nos dice Heidegger:

"Pero el miedo, junto con hacer ver, cierra el ser-en puesto en peligro, de tal manera que cuando el miedo ya ha pasado el Dasein necesita reencontrarse."49 El carácter impropio del miedo, como lo veremos, lo hace radicalmente distinto de la angustia. Esta impropiedad, que se traduce como estar perdido entre las cosas que nos rodean, es lo que hace del miedo no un estado de ánimo fundamental, sino un estado de ánimo orientado por lo ente.

4.4 La angustia: modo fundamental del encontrarse

El análisis de la angustia aparece hacia el final de la primera sección de *Ser y tiempo*, cuando, después de haber descrito los caracteres del Dasein, Heidegger se propone mostrar que todos éstos no deben ser interpretados como características o propiedades aisladas sino que tienen su origen en un todo unitario que revela la esencia del Dasein. La cuestión fundamental estará en entender qué es lo que debemos comprender por este "todo unitario". Es en este regreso al origen que la angustia jugará un papel determinante. En efecto, a ésta compete la posibilidad de revelar ese todo unitario buscado, ese todo que impide que, el análisis hasta ese momento llevado a cabo, tenga la apariencia de una mera descripción de cualidades separadas unas de otras. Pero la paradoja estará en que esa totalidad buscada puede ser llamada así porque no se identifica con ente alguno, porque no coincide con un aspecto determinado del mundo, ni con el conjunto de los entes. Y al no identificarse con ente alguno, al no ser *algo* determinado, se revelará como *nada*. La paradoja, precisamente está, en que buscando la totalidad, ésta se revela como nada. Pero de tal manera que, no es que se busque la totalidad y ésta se "pierda", se "aniquile", y dé así paso a la nada, sino que la totalidad misma se revela como "nada". La angustia logra lo que ninguna intuición o reflexión podría lograr: la "presentación" de la nada.

Miedo y angustia suelen confundirse desde la interpretación común. La cuestión ahora es: ¿de qué manera operan en la angustia los momentos constitutivos del encontrarse? El análisis del miedo ha puesto de manifiesto que el *ante-qué* del miedo es siempre un ente intramundano que tiene el carácter de lo perjudicial. En la angustia, a diferencia del miedo, el *ante-qué* no se identifica con un ente intramundano, sino con *el ser-en-el-mundo en cuanto tal*.50 Pero, ¿qué es lo que hay que entender por *ser-en-el-mundo en cuanto tal*?, ¿qué significa este *en cuanto tal*?

Hemos mencionado que ser-en-el-mundo es la estructura a priori que posibilita el encuentro con los entes. Decir que el *ante-qué* de la angustia es el *ser-en-el-mundo en cuanto tal*, significa que el objeto de la angustia no se identifica con ente alguno, sino con aquello que, precisamente, hace posible la comparecencia de lo ente. Aquello que angustia tiene su origen en el ámbito de lo estructural, de lo posibilitante, y no de lo posibilitado, por ello: "Lo que oprime no es esto o aquello, pero tampoco todo lo que está-ahí en su conjunto, a la manera de una suma, sino la *posibilidad* de lo a la mano en general, es decir el mundo mismo."51

Como no se trata de ente alguno sino de la *posibilidad misma de lo a la mano en general*, al describir el acontecer de la angustia, el hablar

cotidiano no tiene *nada* que decir, en efecto, Heidegger afirma: “Una vez que la angustia se ha calmado, el hablar cotidiano suele decir: ‘en realidad no era nada’. Este modo de hablar acierta ónticamente en *lo* que era.”52 No era algo que ónticamente pudiéramos señalar, sino el mundo como totalidad el que oprime y corta la palabra en la angustia.

En efecto, “el ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado.”53 Nada de lo que nos rodea puede ser identificado como objeto de dicha angustia. La imposibilidad de identificar el *ante-qué* de la angustia con un ente determinado hace que el mundo adquiera el carácter de una total insignificancia. Esta total insignificancia es expresión de la fractura, del rompimiento de todo lazo respeccional: que las cosas ya no nos digan algo, significa que nada nos refiere a nada, que esa relación constitutiva de los entes intramundanos, esa referencialidad esencial se ha venido abajo.54 La condición respectiva que define el ser del ente intramundano,55 se viene abajo y permite así la comparecencia (no como presencia) del mundo como horizonte a partir del cual el ente puede mostrarse en su ser.

De tal forma que no es que, de pronto, el mundo desaparezca ante los ojos, no hay aniquilación alguna, sino que se muestra el mundo, no como conjunto de los entes, sino como fondo desde el cual comparece lo ente.

Hemos dicho que aquello que angustia no es localizable. No se puede decir, como en el caso del miedo que se acerca desde alguna zona:

El ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está en *ninguna parte*. La angustia “no sabe” qué es aquello ante lo que se angustia. Pero en “ninguna parte” no significa simplemente “nada”, sino que implica la zona en cuanto tal, la aperturidad del mundo en cuanto tal para el ser-en esencialmente espacial.56

No es ésta o aquella zona desde donde lo que angustia se aproxima. Es justamente el *Ahí* constitutivo del Dasein, la apertura, desde la que la angustia emerge. Lo que angustia, dice Heidegger, “ya está en el ‘Ahí’ –y, sin embargo, en ninguna parte, está tan cerca que oprime y le corta a uno el aliento– y, sin embargo, en ninguna parte.”57 Y es que el Ahí, no alude a lugar alguno: el Ahí es ninguna parte, no es aquí o allí, sino la constitutiva apertura del Dasein, que justamente Heidegger expresa como “ninguna parte”.

En la medida en que la angustia es un modo del encontrarse, no sólo es angustia *ante*, sino “angustia *por…”.* El *ante qué* y el *por lo que* la angustia se angustia se identifican. Veamos en qué sentido lo hacen. Hemos dicho que el *ante-qué* de la angustia es indeterminado, ahora al

exponer el *por-qué* de la angustia Heidegger afirma: “Aquello por lo que la angustia se angustia es el ser-en-el-mundo mismo.”58 El Dasein se angustia por su irremediable copertenencia al mundo; mundo que, en la angustia, ya no dice nada. En efecto, antes mencionamos que en la angustia, los entes intramundanos y la coexistencia con los otros carecen de significado. Es por ello que la angustia le quita al Dasein la posibilidad de interpretarse a partir de lo otro y lo devuelve a sí mismo; pero al devolverlo a sí mismo es devuelto a la apertura que él mismo es.

El Dasein se encuentra cotidianamente absorbido en el mundo de la ocupación. A esta absorción en lo otro, que no es él mismo, Heidegger la denomina caída.59 En la angustia, el Dasein es arrebatado de raíz de este estado interpretativo.

En efecto, en la medida en que el hombre es irremediablemente en el mundo, en la medida en que su relación con él se expresa de manera originaria en el trato, tiende a interpretar su ser a partir del ser de los entes intramundanos.60 La caída mienta este estado de absorción irrebasable, pero de un modo singular: “El estado de caída en el ‘mundo’ designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad.”61 Esto es, en la caída, es el fenómeno del “uno”, de la impropiedad, el que rige el modo de ser-en-el-mundo.62 Éste ofrece al Dasein la posibilidad de interpretarse desde la certeza y la seguridad; ofrece al Dasein la posibilidad de sentirse en casa. La presunción de haberlo visto y comprendido todo, propio de las habladurías y la curiosidad, crea en el Dasein la impresión de poder controlarlo todo, de la cual se deriva una tranquilidad que, en realidad nada tiene que ver con la quietud o la serenidad características del ser propiamente, sino con una movilidad extrema que tiene que ver más con la alienación y la enajenación propias del “estar en todo y ninguna parte”.

Por el contrario, la angustia aísla, pero este aislamiento no hace del hombre un sujeto apartado o confinado, sin mundo. En la angustia, “aislar” significa llevar de vuelta al Dasein hacia su propio poder-ser-en-el-mundo. Aquello *por lo que* el Dasein se angustia es por su ser como ser-en-el-mundo. Aislar alude aquí a la posibilidad de hacerse cargo de sí mismo como ser-en-el-mundo, de tal modo que el Dasein es “libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. “La angustia lleva al Dasein ante su ser libre para…(*propensio in*…) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre….”63 El aislamiento que se opera en la angustia, si bien no refiere a la idea del *solups ipse*, esto es, a la noción del sujeto aislado, sí alude a ese regreso del Dasein a sí mismo, que implica una vuelta al no fundamento que lo

constituye, en la medida en que su modo de ser es la existencia.

La identidad del *ante-qué* y el *por-qué* de la angustia se extienden al tercer momento constitutivo del encontrarse, esto es, *al angustiarse mismo*. El angustiarse como tal es un modo fundamental del ser-en-el-mundo.64 Para Heidegger la angustia es considerada un estado de ánimo fundamental porque en ésta se hace patente el no fundamento que determina al Dasein.

Hemos dicho ya que la nada que se revela en la angustia lo hace a partir del mostrarse del mundo como totalidad, que no puede ser entendido como conjunto de los entes, sino como aquello que los antecede. Es verdad que cualquier estado de ánimo es un modo de apertura que revela el estar ya en el mundo y abre, no a un aspecto del mundo, sino a su totalidad. Desde el temple anímico, el mundo entero me es abierto como alegre, triste o aburrido; es la totalidad del mundo la que está en juego en los estados de ánimo. Pero el privilegio de la angustia sobre los demás temples anímicos es que, si bien en estos se abre siempre un mundo, éste es un mundo que puede ser calificado de impropio en la medida en que está orientado por las cosas del mundo, por los entes intramundanos.65 Es por ello que con frecuencia solemos resolver y saldar el fenómeno de la afectividad vinculándola con una causa o un objeto determinado. En la angustia, en cambio, dicha vinculación es imposible, ya que es el mundo como mundo, en su insondable e inconceptualizable presencia, el que aparece.66

Ahora bien, en la angustia, dice Heidegger, uno está "desazonado". Esta "desazón" (*Unheimlichkeit*) es la que se expresa en el "nada y en ninguna parte" que la angustia abre. Estar en ninguna parte es un no-estar-en-casa (*Un-zuhause*). Y es que, en sentido estricto, el Dasein no podría estarlo. ¿Cómo podría un ser de dicha "naturaleza" sentirse en casa? En la angustia, hemos dicho, la familiaridad cotidiana se derrumba. Ese trato familiar que caracteriza mi ser-en-el-mundo de pronto es reemplazado por un extrañamiento inquietante ante el cual no hay nada que decir. El suelo, por decirlo de alguna manera, se quiebra, se muestra en su quiebre. Sin tener en qué sostenerse, el Dasein se vuelve a sí mismo, pero él mismo es este no-estar-en-casa. En la medida en que el Dasein es ser-en-el-mundo, el derrumbe del mundo no es sino su propio derrumbe. Aislado: no como una subjetividad, no encerrado en sí mismo, no clausurado, sino como ser-en-el-mundo, esto es en su apertura, que se revela como carente de sentido. La angustia trae al Dasein de vuelta a sí mismo en tanto que ser-en-el-mundo, pero "en tanto" que ser-en-el-mundo, en realidad es "en tanto" que no en casa.

Una vez descrito el modo en que la angustia abre, puede

entenderse que en la angustia el Dasein huye no ante los entes intramundanos, como en el caso del miedo, sino justamente hacia ellos, porque en éstos se pretende encontrar la seguridad y la tranquilidad buscadas. Ahora bien, a propósito de lo anterior Heidegger afirma: "*El darse la espalda propio de la caída se funda más bien en la angustia, y ésta, a su vez, hace posible el miedo*."67 Con ello lo que se quiere poner de manifiesto es la *anterioridad* de la angustia respecto del miedo. En efecto, la angustia tiene carácter fundamental respecto del miedo porque en ésta se revela la nada, de tal forma que justamente porque el Dasein está originariamente atravesado por la nada, entonces tiende a quedar absorbido por lo ente, y puede entonces tener miedo. En este sentido podemos decir que el carácter óntico de los estados de ánimo se "deriva" de esta situación originaria, de esta radical falta de fundamento. Dicho de otra manera; porque el Dasein está estructuralmente atravesado por la nada es un ente susceptible de afección, afección que se hace patente en los estados de ánimo.

Tal y como lo hemos indicado, la angustia procede de la propia condición ontológica del Dasein, sin embargo, fácticamente el Dasein retrocede, huye de ésta, se "da la espalda". De tal modo la posibilidad de sentirse en casa que la huída puede ofrecer, en realidad no es sino una evasión: "El tranquilo y familiar ser-en-el-mundo es un modo de la desazón del Dasein, y no al revés. *El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*."68 Lo más originario para el Dasein es este no sentirse en casa, esta falta de familiaridad. Es precisamente por esta falta original que el Dasein busca lo familiar en la cotidianidad.69

Ahora bien, la angustia, nos dice Heidegger, puede "surgir en las situaciones más anodinas."70 La angustia no procede de estados que aparentemente facilitarían su surgimiento. Precisamente como no está vinculada en su origen a ningún ente intramundano ni a circunstancia alguna, su surgir es totalmente impredecible. Aunque la angustia procede de la condición ontológica del Dasein, se trata de un estado de ánimo poco frecuente, la angustia es *rara*. Desde luego "poco frecuente" no significa que en pocas ocasiones aparece algo que provoca angustia, o que tal estado de ánimo pertenece a individuos particularmente lúcidos y privilegiados. A partir de la afirmación de que la angustia es rara, se hace patente el hecho de que no siempre estamos *ónticamente angustiados*, sino justamente su carácter, digámoslo así, *latente*, en sentido estricto, ontológico.

Hemos dicho ya que la angustia aísla al Dasein, ahora hay que señalar que este volver del Dasein a sí mismo le revela la posibilidad de

ser propia o impropiamente. Los fenómenos de la propiedad y la impropiedad, que Heidegger introduce en el análisis de la angustia, no aluden a una consideración valorativa. Propiedad e impropiedad no son resultado de una deliberación, de una elección; por ende, no se sitúan en el orden de la acción moral. Propiedad e impropiedad pertenecen al ámbito de lo ontológico y lo que en ellos se expresa son los modos en los que la existencia es, antes de toda acción facultativa. Con ellos se expresa
una modificación en el modo de asumir la cotidianidad. La angustia abre a la posibilidad misma de ser propia o impropiamente; no a la posibilidad de elegir entre ser propia o impropiamente, sino a la posibilidad misma, es decir, a la permanente e indisociable tensión entre propiedad e impropiedad. La angustia emerge de la constitución del Dasein como poder ser.71 Es importante evitar toda interpretación que pretenda comprender propiedad e impropiedad como propiedades o actitudes que definan a un sujeto, o que un sujeto pueda "tener". Ser propiamente no significa estar en un estadio superior de la existencia en la cual el Dasein pudiera instalarse. No es que por un lado esté la propiedad y por el otro la impropiedad, y que el Dasein pueda elegir entre un modo de ser o de comportarse u otro. Son de tal manera cooriginarios que uno no podría entenderse sin el otro, su cooriginariedad alude a su ser sincrónica y no diacrónicamente. El Dasein es en-medio-de-los-entes y desde esta inmersión se revela la posibilidad de *poder-ser como tal*.72

A través de la angustia se hace de golpe patente todo aquello que venimos describiendo a propósito del ser del Dasein. Éste ha sido descrito como existencia, como el permanente estar fuera de sí, como aquello que no puede, por *esencia*, comprenderse como substancia. El Dasein tampoco puede interpretarse como algo abstracto o etéreo, porque es posibilidad fáctica; lo que significa que se encuentra ligado irremediablemente a lo ente, arrojado, abandonado a sí mismo. Así, la angustia, al revelar la nada, abre al fundamento constitutivo del Dasein.

Notas

1] El término *Befindlichkeit* ha sido traducido al español por José Gaos como "encontrarse", mientras que por J.E. Rivera como "disposición afectiva". En este texto hemos elegido la traducción de Gaos. El término encontrarse, pone de manifiesto justo ese modo de estar en medio de los entes y no frente a ellos al que Heidegger refiere con la estructura ser-en-el-mundo y además expresa que este "estar en medio de" es eminentemente afectivo. Por otro lado, el término "afectividad"

que acompaña a la traducción "disposición afectiva" requiere de una previa aclaración. En sentido estricto, hay que decir, que Heidegger no habla propiamente de *afectividad*, en efecto, a propósito de dicho término afirma el filósofo en los *Seminarios de Zollikon*: "Ya el nombre 'afecto' es nefasto. *Af-ficere-* hacer a. La alegría no se me hace a mí, sino que este temple anímico pertenece a mi referencia extática, a mi ser-en-el-mundo." *Seminarios de Zollikon*, p. 229. Por otro lado, Françoise Dastur hace notar (*Heidegger et le ton de retenue de la pensée*, en *Affectivité et pensée*, Revue *Épokhè*, número 2, Grenoble, J. Millon, 1991), que Heidegger no habla propiamente de *afectividad*, ya que dicho término suele ser comprendido por la tradición filosófica como lo opuesto a la razón, y en Heidegger no se trata propiamente de oposición alguna, sino de una anterioridad que, en todo caso, la oposición supone ya de alguna manera. De tal manera Dastur afirma: "Heidegger ne parle pas en effet d' 'affectivité', car sous ce nom traditionnel n'est compris que ce que l'on oppose de manière dérivée à une pure représentation, mais de *Befindlichkeit*, que l'on a si bien traduit autrefois par 'sentiment de la situation' puisque ce terme désigne aussi bien le sentiment 'subjectif' du là que sa situation 'objective'." pp. 311-312. Ahora bien, la traducción de *Befindlichkeit* como "sentimiento de la situación", también requiere de una previa aclaración, ya que el término "sentimiento" suele remitirnos a la noción de sujeto, noción que Heidegger intenta desmontar de raíz. Por ello el uso del término "encontrarse" en español, no arraigado al pensar filosófico, y sin embargo propio del lenguaje cotidiano: "me encuentro bien", resulta muy pertinente, ya que nos coloca de entrada en un horizonte distinto de aquél del que parte tanto la tradición clásica como moderna. Sobre la traducción y el origen del término *Befindlichkeit* en la obra de Heidegger, Cf. Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger*, pp. 53-55.

2] Sobre el comprender y el habla como modos de apertura, Cf. *ST*, parágrafos 31 y 34.

3] *ST*, p. 158. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 134: "Was wir *ontologisch* mit dem Titel Befindilichkeit anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglichste: die Stimmung, das Gestimmtsein. Vor aller Psychologie der Stimmungen, die zudem noch völlig brach liegt, gilt es, dieses Phänomen als fundamentales Existenzial zu sehen und in seiner Struktur zu umreiβen.")

4] El término Stimmung ha sido traducido al español de distintas maneras. J.E. Rivera en Ser y tiempo lo traduce como "estado de ánimo" y J. Gaos como "temple". Por su parte, A. Leyte en ¿Qué es metafísica? lo traduce como "estado de ánimo", A. Ciria en Los conceptos

fundamentales de la metafísica como “temple de ánimo”, Ángel Xolocotzi suscribe esta última traducción y en los Seminarios de Zollikon lo traduce como “temple de ánimo”. El verbo Stimmung proviene de stimmen, que significa afinar, templar y de Stimme que significa voz. Con dicho término se expresa el estar dispuesto de determinada manera: la disposición de ánimo. También significa atmósfera, ambiente. Cf. Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GS47466.

La traducción del término reviste algunas dificultades, ya que *Stimmung* no refiere a estado subjetivo alguno. Por ello, estamos de acuerdo con lo dicho por M. Haar en *La fracture de l’histoire* (Grenoble, J. Millon, 1994, p. 39): “Pour traduire *Stimmung* et surtout *Grundstimmung*, il faudrait pouvoir en quelque sorte additionner en un seul mot: vocation, résonance, ton, ambiance, accord affectif subjectif et objectif. Ce qui est évidemment impossible.” F. Dastur suscribe esta interpretación y agrega: *Stimmung* et *stimmen* viennent de *Stimme*, dont le sens premier est la voix au sens juridique du terme (vote); *stimmen* signifie d’abord faire entendre sa voix, appeler, nommer, puis être d’accord et enfin être disposé, d’où *Stimmung*, accordage (d’un instrument de musique), disposition, humeur, tonalité, atmosphère. Il faudrait être attentif aux différences des registres allemand (qui voit dans la *Stimmung* un phénomène non subjectif, une ‘ambiance’), grec (pour lequel le pathos renvoie à la passivité du *paskhein*) et français (qui en parlant d’affect et d’affectivité comprend ces phénomènes comme le résultat d’une *lacere*, de l’action d’un agent).” Cf. F. Dastur, *op. cit*., p. 312. Sobre la diferencia entre *Stimmung* (estado de ánimo), *Leidenschaft* (pasión), *Affekt* (emoción) y *Gefühl* (sentimiento). Cf. Ludovica Coriando, *op. cit*. pp.6-8.

5] *ST*, p. 160. (*SuZ*, p. 136).

6] “Es verdad que a cada temple anímico corresponde un determinado estado cerebral, sin embargo, el suceso cerebral nunca es suficiente para la comprensión de un temple anímico; no suficiente y bastante hasta en el sentido más literal, porque él nunca puede alcanzar el temple de ánimo como tal.” *Seminarios de Zollikon*, p. 263.

7] *Ibidem*, p. 150.

8] “Del hecho de que a través de intervenciones químicas en lo corporal (*Leib*), reinterpretado como algo químico, se pueda ocasionar algo, se concluye que el quimismo de lo fisiológico es el fundamento y causa de lo psíquico humano. Esto es una conclusión equivocada; porque

algo que es una condición, esto es, algo sin lo cual la referencia existencial no es llevada a cabo, no es la causa, no es la causa creadora y por ello tampoco el fundamento. La referencia existencial no consiste en moléculas, no se crea a través de ellas, pero no es sin aquello que puede reinterpretarse como un acontecer fisilógico-molecular."*Ibidem*, p. 218.

9] Sobre el desarrollo de la noción de causalidad, cf. *Ibidem*, pp. 40-47.

10] *Ibidem*, p. 46.

11] Recordemos que los *Seminarios de Zollikon* se llevaron a cabo de 1959 a 1969 por iniciativa de Medar Boss, amigo de Heidegger; estaban dirigidos, en su mayoría, a un público de médicos y psiquiatras. Uno de los problemas que mayor interés se suscitaba entre ellos era precisamente el fenómeno de lo psicosomático. Las relaciones de alma y cuerpo. A lo largo de estos seminarios, Heidegger intentará abordar la cuestión del cuerpo que, a ojos de filósofos como Jean Paul Sartre, había sido olvidada por Heidegger y que más adelante será tematizada en profundidad por fenomenólogos como M. Merleau-Ponty. El intento heideggeriano por dar cuenta del cuerpo se centrará en la diferenciación de cuerpo (*Körper*) como algo objetivable y mensurable y el cuerpo (*Leib*) que somos y vivimos, con el cual no existe escisión alguna y que sólo puede comprenderse desde esa unidad a priori que es la del ser-en-el-mundo.

12] "El carácter de abierto de los seres humanos es pasado por alto por la psicología debido a su simplicidad e imperceptibilidad." *Seminarios de Zollikon*, p. 117.

13] *Ibidem*, p. 133.

14] "Cuando estoy triste las cosas me interpelan en forma completamente diferente o no me interpelan. Esto no significa sentimiento en sentido subjetivo, que yo tenga el sentimiento. Sentimiento se refiere a mi ser-en-el-mundo completo en cuanto mi ser sí-mismo. El temple anímico no es algo por sí subsistente, sino más bien pertenece al ser-en-el-mundo como un ser-interpelado por las cosas. Temple anímico y ser-referido son en sí uno solo." *Ibidem*, pp. 270-271.

15] Recordemos la lectura heideggeriana de San Agustín. Al verse a sí mismo, Agustín se descubre en el ámbito de la dificultad, la propia existencia se revela como un problema para el conocimiento, lo que somos nos resulta inaccesible. El alma está inquieta porque busca ser colmada, y tiende a esta plenitud. Heidegger nos dice: "Así pues, Agustín se propone dar cuenta de sí. Y sólo confesará lo que "sabe" de sí mismo. También esto quiere "confesarlo". (*Quaestio mihi factus sum* [Me convertí en un problema para mí mismo]. […] *Terra difficultatis* [El

ámbito de la dificultad]. ¡Obsérvese el diferente sentido del polo de referencia! *Tamen est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis […] quibus tentationibus resistere valeam, quibusve non valeam.* [Hay algo, no obstante, en el hombre que ni el propio espíritu del hombre conoce […] a qué tentaciones puedo yo resistir y a cuáles no.].)" pp. 45-46. Más adelante señala el filósofo: "*Deformis* es mi vida. No por disculparse, sino precisamente para arrojarse sin contemplaciones lejos de sí y para ganarse desde esta distancia implacable, deja Agustín claro que la "vida" no es un paseo y precisamente la ocasión menos adecuada para darse importancia. *Oneri mihi sum* [Soy una carga para mí]." p. 81. M. Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, tr. Jacobo Muñoz, Madrid, Siruela, 1997. En adelante *EMM*. (Gesamtausgabe: edición integral, vol. 60 [*GA*, 60]). Pero es justamente esta opacidad, con la que se encuentra el alma, la que la convierte en un problema; problema que, en *Ser y tiempo*, se denomina "carga".

16] *ST*, p. 159. (*SuZ*, p. 134).

17] "*Definición* es un enunciado que significa el *qué es ser*". Aristóteles, *Tópicos*, I, 102 a 1-5, tr. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982. También Cf. *De Anima* III, 429 a 10-430 a 10.

18] "[…] También hay asuntos que yo no capto si los hago objeto de un representar conceptual. Una angustia o un temor no es un objeto. Lo más que puedo hacer es tematizarlos […] No toda ciencia rigurosa es necesariamente ciencia exacta. La exactitud es sólo una forma determinada del rigor de una ciencia, ya que sólo hay exactitud ahí donde el objeto es fijado de antemano como algo calculable. Sin embargo, cuando hay asuntos que por naturaleza resisten la calculabilidad, entonces todo intento de medir sus determinaciones por el método de una ciencia exacta es inadecuado." *Seminarios de Zollikon*, p. 192.

19] A propósito del término "concepto" nos dice Heidegger en los *Seminarios de Zollikon*: "La representación de algo en relación con aquello que en él vale para muchos y que por ello es algo general, se llama concepto. Los conceptos son por ello, en el interior de una actitud frente al ente dirigida a la calculabilidad, representaciones necesarias para ésta." *Ibidem*, pp. 202-203.

20] *ST*, p. 159. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 135: "Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses 'Daβ es ist' nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daβ es als In-der-Welt-sein das Da ist.")

21] *Idem.* (*SuZ*, p. 135: "Der Ausdruck Geworfenheit soll die *Faktizität der Überantwortung* andeuten.")

22] Recordemos que en el horizonte de la fenomenología hermenéutica los conceptos filosóficos deben comprenderse como indicadores formales (*Formale Anzeige*). El término *facticidad* no es una excepción a esta interpretación.

23] "La facticité ne signifie pas la soumission à la nécessité des faits bruts, mais elle corresponde d'abord au *fait d'être* en général, le moins objectif qui soit. Être-jeté veut dire être toujours déjà engagé dans le 'là', qu'il faut concevoir comme un ensemble de possibilités déterminées." M. Haar, *Le chant de la terre,* Paris, L'Herne, 1985, p. 85.

24] *ST,* p. 159. (*SuZ*, p. 135: "*Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener, wenngleich zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins.*") También Cf. *ST,* p. 82. (*SuZ,* p. 56).

25] *Ibidem*, p. 160. (*SuZ*, p. 136).

26] Por ello en la medida en que el análisis no tiene por objeto contenido alguno, es anterior, como lo reconoce el propio Heidegger, a toda consideración psicológica.

27] *ST*, p. 160. (*SuZ*, p. 136: "*Die Befindlichkeit erschlieβt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr.*")

28] A ojos de Heidegger, al abordar el fenómeno de la vida fáctica, San Agustín se percató que nuestro vivir se manifiesta como un continuo desasosiego e inquietud que busca ser saciado. Pero en esta búsqueda se disipa y se fragmenta en distintos modos de ocupación que son modos de evadirse y esquivar su condición originaria, que se expresan en el fenómeno de la *tentatio*. Cf. *EMM*, pp. 81-90.

29] *ST*, p. 161. (Traducción modificada). (*SuZ,* p. 136).

30] "La *Stimmung* n'est pas autre chose que le sentiment, mais il s'agit d'un sentiment non intentionnel, non encore explicitement rapporté au moi, ou que le sujet individuel ne peut encore revendiquer comme sien. Rien d'inconscient cependant! Les choses se montrent sous un autre jour selon nos dispositions. […] Sa non-référence au sujet donne au sentiment une impersonnalité, une quasi-universalité, une neutralité proche de l'objectivité. La joie est là, non pas *ma* joie. […] La joie nous surprend. Quand elle s'efface pour laisser place à la mélancolie, cette dernière n'est pas rapportée au moi ('De qui?'), mais éprouvée comme un horizon immense où 'tout afflige'. Le moi reste à l'arrière-plan: il assiste à la *Stimmung* et à ses changements mystérieux de qualité et d'intensité, comme à des événements du monde." M. Haar, *Le chant de la terre,* pp. 90-91.

31] *ST,* p. 161. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 137. "Sie ist

eine existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft In-der-Welt-sein ist.")

32] Este abrir a la totalidad que compete a los estados de ánimo resulta fundamental, ya que, como lo veremos en los capítulos seis y siete de la presente investigación, es por este abrir a la totalidad, que los estados de ánimo se convierten en el acceso privilegiado a la pregunta de la metafísica: la pregunta del *ente en cuanto ente*.

33] *ST,* p. 161. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 137: "Die vordem schon erschlossene Welt läβt Innerweltliches begegnen. Diese vorgängige, zum In-Sein gehörige Erschlossenheit der Welt ist durch die Befindlichkeit mitkonstituiert. Das Begegnenlassen ist primär *umsichtiges*, nicht lediglich noch ein Empfinden oder Anstarren. Das umsichtig besorgende Begegnenlassen hat –so können wir jetzt von der Befindlichkeit her schärfer sehen– den Charakter des Betroffenwerdens.")

34] "La compréhension du monde survient immédiatement au corps. La 'preuve' en est donnée par le fait que les sensations, les données des sens ne sont pas d'abord enregistrées à l'état brut puis rapportées à des objets extérieurs […] Il n y a pas de sensations 'pures', mais d'emblée un bruit, par exemple, se trouve rapporté à un étant du monde. Nous entendons toujours le bruit de *quelque chose*: d'une voiture qui passe, d'une porte qui claque, de la pluie qui tombe, et très rarement un 'pur bruit'." M. Haar, *Le chant de la terre,* pp. 82-83

35] *ST*, p. 162. (*SuZ*, p. 137).

36] Cf. M. Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, tr. Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2005. pp. 85-88. (Gesamtausgabe: edición integral, vol. 56/57, [GA 56/57].

37] Cf. *ST*, p. 162. (*SuZ*, p. 137).

38] "*En el encontrarse se da existencialmente un aperiente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne.* En efecto*, desde un punto de vista ontológico* fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al 'mero estado de ánimo'." *Idem*. (Traducción modificada). (*SuZ*, pp. 137-138).

39] *Idem.* (*SuZ*, p. 138).

40] *ST,* p. 164. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 140. "Das Phänomen der Furcht läβt sich nach drei Hinsichten betrachten; wir analysieren das Wovor der Furcht, das Fürchten und das Worum der Furcht. Diese möglichen und zusammengehörigen Hinblicke sind nicht zufällig. Mit ihnen kommt die Struktur der Befindlichkeit überhaupt zum Vorschein.")

41] Cf. *Idem*. (*SuZ*, p. 140).

42] *Idem.* (*SuZ*, p. 140).

43] Al inicio de su análisis sobre el miedo, Heidegger cita la *Retórica* de Aristóteles. A continuación transcribimos parte del texto aristotélico, al que en efecto, el filósofo alemán sigue muy de cerca: "Admitamos, en efecto, que el miedo es un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso. Porque, no todos los males producen miedo –sea, por ejemplo, el ser injusto o el ser torpe-, sino los que tienen la capacidad de acarrear grandes penalidades o desastres, y ello además si no aparecen lejanos, sino próximos, de manera que estén, a punto de ocurrir. Los males demasiado lejanos no dan miedo, ciertamente: todo el mundo sabe que morirá, pero, como no es cosa próxima, nadie se preocupa. Si esto es el miedo, necesariamente serán temibles cuantas cosas manifiestan tener un gran poder de destruir o de provocar daños que lleven a un estado de gran penalidad. Por la misma razón, son igualmente temibles los signos de tales cosas, ya que ponen de manifiesto que lo temible está próximo; y esto es el peligro: la proximidad de lo temible." Aristóteles, *Rétorica* B, 5, 5, 1382a 20-30, tr. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1999.

44] Cf. *ST*, pp. 164-165. (*SuZ*, p. 140-141).

45] *Ibidem*, p. 165. (*SuZ*, p. 141).

46] *Ibidem*, pp. 161-162. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 137).

47] Cf. *Ibidem*, p. 165. (*SuZ*, p. 141).

48] *Idem*. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 141).

49] *Idem*. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 141).

50] *Ibidem*, p. 208. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 186).

51] *Ibidem*, p. 209. (*SuZ*, p. 187).

52] *Idem*. (*SuZ*, p.187. "Wenn die Angst sich gelegt hat, dann pflegt die alltägliche Rede zu sagen: 'es war eigentlich nichts'. Diese Rede trifft in der Tat ontisch das, *was* es war.")

53] *Ibidem*, p. 208. (*SuZ*, p. 186).

54] "La totalidad respeccional –intramundanamente descubierta– de lo a la mano y de lo que está-ahí, carece, como tal, de toda importancia. Toda entera se viene abajo. El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. En la angustia no comparece nada determinado que, como amenazante, pudiera tener una condición respectiva." *Idem*. (*SuZ*, p. 186).

55] Cf. *Ibidem*, p. 110. (*SuZ*, pp. 83-84).

56] *Ibidem*, pp. 208-209. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 186).

57] *Ibidem*, p. 209. (*SuZ*, p. 186).

58] *Ibidem* p. 210. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 187.

“Worum sich die Angst ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.”)

59] Cf. *Ibidem*, p. 198. (*SuZ*, p. 175).

60] Cf. *Ibidem*, p. 145. (*Suz*, p. 120).

61] *Ibidem*, p. 198. (*SuZ*, p. 175).

62] Sobre el fenómeno del “uno”, cf. *Ibidem*, pp. 150-154. (*SuZ*, p. 126 - 130).

63] *Ibidem*, p. 210. (*SuZ*, p. 188).

64] Cf. *Ibidem*, p. 211. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 189).

65] “Ciertamente es esencial a todo encontrarse abrir siempre el ser-en-el-mundo en su totalidad, según todos sus momentos constitutivos (mundo, ser-en, sí-mismo). Pero sólo la angustia aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del Dasein, Dasein que es cada vez el mío, se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el Dasein inmediata y regularmente se aferra.” *Ibidem*, pp. 212-213. (Traducción modificada). (*SuZ*, pp. 190-191).

66] Cf. A. Leyte, *Heidegger*, p. 123.

67] *ST*, p. 208. (*SuZ*, p. 186).

68] *Ibidem*, p. 211. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 189. “Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. *Das Un-zuhause mu*β *existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden*.”)

69] En los *CFM*, Heidegger cita a Novalis y menciona la nostalgia como un estado de ánimo fundamental. Lo específico de dicho temple es precisamente revelar el *no estar en casa*. Cf. Pilar Gilardi, “A propósito de la filosofía, la nostalgia y el dolor: una aproximación a Heidegger y Novalis”, *La lámpara de Diógenes*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, número 24-25, 2013, pp. 79-97.

70] Cf. *ST*, p. 211. (*SuZ*, p. 189).

71] “[…] la angustia abre pues al Dasein *como ser posible*, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento. La angustia revela en el Dasein el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos.” *Ibidem*, p. 210. (*SuZ*, p. 188).

72] Propiedad e impropiedad no hacen sino revelar la tensión constitutiva de aparecer y desistir que constituye el fenómeno. Así la impropiedad revela la orientación por lo ente, mientras que en la propiedad se hace “manifiesta” la nada.

5. Encontrarse (*Befindlichkeit*) y temporalidad

5.1 El cuidado: modo de ser del Dasein

El ser-en-el-mundo, tal y como lo hemos explicado, constituye una estructura originaria y total que, sin embargo, está constituida por diferentes instancias. La descripción de cada instancia, esto es, *el mundo, quién* es en el mundo y del *ser-en* ha sido llevada a cabo puntualmente por Heidegger. Sin embargo, lo que en el último capítulo de la primera sección de *Ser y tiempo* resulta imprescindible es captar la unidad de ese todo estructural que se ha denominado ser-en-el-mundo.1

La angustia, como lo expusimos en el capítulo anterior, libra acceso a esa totalidad revelándola como nada. Pero, ¿existe un fenómeno en el que dicha totalidad se exprese?, ¿un fenómeno que revele cada uno de los caracteres existenciales hasta ahora expuestos, no ya como partes de un compuesto, sino como unidad? Heidegger responde: el cuidado. Este fenómeno, en la medida en que expresa la unidad de lo hasta ahora descrito sobre el Dasein, debe ser comprendido como su propio ser.

¿Cómo logra mostrar Heidegger esta unidad que expresa el cuidado? Retrotrayendo el análisis de los caracteres de la existencia hasta su raíz originaria. Desde ésta se hará patente que las instancias que componen dicha estructura no tienen una relación de yuxtaposición sino de cooriginariedad, y es debido a ésta que podemos hablar de un todo estructural. En efecto, la totalidad buscada no proviene de un elemento ajeno que vendría a dar o a imprimirle cohesión a la estructura, sino que por el contrario, la unidad a la que esta totalidad apunta está ya presente en el todo y la funda. En este sentido afirma Heidegger que se busca: "*un* fenómeno originariamente unitario, que ya está presente en el todo y que funda ontológicamente cada uno de los momentos de la estructura en su posibilidad estructural."2

La unidad buscada "ya está presente" y "funda", es "anterior" a cada momento de la estructura y "la hace posible", esto significa que aquello que otorga unidad tiene carácter de a priori, no se identifica con elemento alguno y, por ende, se sitúa en el orden del principio, del origen. Pero el origen es comprendido, a su vez, como co-origen, por lo que no alude a un principio único. Que el origen no sea comprendido como único no significa que esté compuesto por diferentes partes, esto no es posible debido a que no es "algo". Esta cooriginariedad debe por ello ser interpretada sincrónicamente. La mutua pertenencia de los momentos que constituyen la estructura significa que uno no puede ser entendido sin el otro, pero también –y tal vez este sea el carácter

fundamental de la cooriginariedad– uno remite de raíz al otro. De tal manera, la unidad buscada es expresión de la cooriginariedad de las instancias estructurales antes descritas. Dicha cooriginariedad permite que se hable de una estructura total y no fragmentada.

Ahora bien, al plantearse la pregunta por la unidad del todo estructural, Heidegger vuelve sobre cada una de las determinaciones o caracteres existenciales para mostrar aún más radicalmente su original inseparabilidad. Tenemos así que, de los modos de apertura que el análisis del *ser-en* ha determinado como encontrarse, comprender y habla, se siguen respectivamente como caracteres ontológicos la facticidad, la existencialidad y la caída; éstos, tomados en su sentido más originario, se traducen como estar-ya-en, anticiparse-a, estar-en-medio-de.3 Pero, ¿en qué sentido, desde la unidad buscada, la facticidad se revela como ser-ya-en, la existencialidad como anticiparse-a y la caída como estar-en-medio-de?

Llegados a este momento nos resulta importante hacer notar que, en la primera sección de *Ser y tiempo*, el encontrarse es el primer modo de apertura en el que Heidegger se detiene para llevar a cabo el análisis, seguido del comprender y el habla. Sin embargo, en la segunda sección de su tratado, cuando analiza la temporalidad correspondiente a cada modo de apertura, cambia el orden en el tratamiento de dichos fenómenos. De tal forma, el análisis inicia con el comprender para seguir con el encontrarse y el habla. Más adelante, al exponer la cuestión de la temporalidad, veremos que este cambio no es azaroso o accidental, sino que es consecuencia directa de lo que el mismo desarrollo del análisis nos ha ido sugiriendo, aunque todavía sin hacerlo explícito: que el "ex" del término existencia, modo de ser del Dasein, es esencialmente futuro. En este sentido podemos decir que para Heidegger hay preeminencia del futuro sobre el pasado y el presente o, de manera más precisa: el tiempo es considerado como originalmente futuro. El tiempo es aquello que siempre va hacia delante, lo imposible de re-traer.

Sigamos el hilo conductor establecido por el propio Heidegger y detengámonos en su análisis del comprender y de su respectivo carácter ontológico, esto es, la existencialidad. La existencia ha sido caracterizada como poder-ser: el Dasein es su posibilidad, que, como tal, se revela en la angustia. Pero, en sentido estricto, ¿qué significa este *poder-ser*? "[…] significa ontológicamente que en su ser el Dasein ya se ha *anticipado* siempre a sí mismo"4 Anticipado a sí mismo, es decir, en la medida en que su ser no está ya dado de una vez y concluido, sino que es posibilidad, no *ésta* o *esta* otra posibilidad, sino en sí mismo posibilidad, está siempre más allá de sí. "Más allá" que se realiza como un "más acá",

ya que ser posibilidad es ser posibilidad concreta. En la medida en que su ser es posibilidad se le ha anticipado. El carácter de anticipación al que la existencia refiere está vinculado a la noción de posibilidad. La posibilidad implica anticipación porque, en efecto, antes de ser, por ejemplo, un gran artista, he tenido la posibilidad de serlo. Con el término "anticiparse a sí mismo", Heidegger alude al desfase originario del Dasein, a su carácter no subjetivo ni sustancial. El Dasein *siendo* es anticipadamente, porque ya antes de ser *ésta* o *esta* otra posibilidad, (en la que ya es) es en sí mismo posibilidad de serlo.

Este carácter de anticipación propio del Dasein presupone *estar ya siempre en un mundo*. Esto es lo que el encontrarse revela y que en términos ontológicos significa que el Dasein existe fácticamente.5 Estar arrojado en un mundo se traduce como *anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo*.6 El Dasein está ya consignado, comprometido, arraigado al mundo, que en la angustia se ha manifestado como nada. En sentido estricto, "estar ya en" alude también a este desfase originario, es también anticipación (recordemos el carácter cooriginario del que hablamos líneas arriba) pero el énfasis del "estar ya en", que se revela en la facticidad, muestra, no tanto el ser del Dasein como poder-ser, sino el estar irremediable e irrebasablemente en situación. Al no tratarse de ente alguno, el análisis de los momentos estructurales del cuidado es una cuestión de consideración (es a ello a lo que alude la cooriginariedad). Del mismo modo que el comprender es siempre afectivo y viceversa, el *anticiparse a sí*, es *anticiparse ya en un mundo*. Ser posibilidad "anclada".

Ahora bien, *estar-ya-en* implica a su vez estar *en-medio-de* lo ente que comparece, que se hace presente. Esto es lo que la caída, como carácter ontológico del habla, implica. El carácter impropio de la caída se deriva de su carácter de presentación, porque el presente es, en sentido estricto, impropio: no hay presente, lo que hay es tiempo, temporalidad, nos dice Heidegger, y ésta debe ser entendida como éxtasis.

Una vez que ha analizado los modos de apertura y los caracteres ontológicos que de ellos se desprenden, Heidegger llega a una definición del término "cuidado":

> La totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado* (*Sorge*), que se emplea en un sentido puramente

ontológico-existencial.7

Observemos el trayecto que ha seguido Heidegger en relación con el análisis del término “cuidado”. En el parágrafo 12 de *Ser y tiempo*, cuando describe el modo de ser-en-el- mundo como “trato” introduce el término “cuidado”. En ese momento, el propósito del análisis es la descripción de la cotidianidad del Dasein, y en ese sentido, la cuestión del cuidado se muestra fenomenológicamente. Todavía no se muestra como ahora, es decir, como totalidad estructural originaria, como ser del Dasein. La primera caracterización del cuidado tiene como propósito mostrar la unidad entre mundo y *ser-en*; el cuidado indica ese vínculo sobreentendido, sin hacerlo todavía relevante, simplemente lo ha descrito. La estructura de ese vínculo todavía no se ha hecho explícita en el parágrafo 12. En cambio, ya en el parágrafo 41 del último capítulo de la primera sección, antes de que muestre en la segunda sección que el tiempo es la unidad originaria, el cuidado se manifiesta como la última expresión fenomenológica de la unidad buscada.

Pero, ¿qué es lo que se gana con esta nueva caracterización? En esta consideración se ha hecho patente la unidad de los caracteres mencionados y la imposibilidad de comprenderlos en forma separada. Además, dicha estructura acentúa el carácter no estático, no sustantivo, del ente que ha sido denominado “Dasein”. En realidad, la así llamada “etapa preparatoria” nos deja a las puertas de lo buscado: la temporalidad como sentido del Dasein.

5.2 El sentido del cuidado: la temporalidad

A la pregunta por el ser del Dasein, Heidegger responde provisionalmente a través del cuidado: éste fue definido como “el anticiparse-a-sí-estando-ya-en-medio-de…”. Esta definición, dice el propio Heidegger, muestra con claridad un fenómeno estructuralmente articulado que pone en evidencia la necesidad de sacar a la luz un fenómeno aun más originario.8 Pero, ¿cuál es este fenómeno más originario?, ¿en qué consiste su originariedad? El análisis heideggeriano, fiel a la fenomenología, ha seguido la dirección del retrotraer; es decir, ha partido de la descripción del ente, en este caso del ente Dasein, para llegar al ser, objetivo tácito de *Ser y tiempo* y del pensar de Heidegger en su totalidad.

En este ir hacia atrás, Heidegger ha puesto de manifiesto la necesidad de ir del orden de lo ente al orden del ser, lo cual se revela como búsqueda por la unidad.9 La unidad buscada es “previa” a la

multiplicidad, no proviene de ésta. Pero, si éste es el camino que sigue Heidegger, ¿no es también, acaso, el mismo que siguió Aristóteles?, ¿el que siguió Kant? Podríamos afirmar que, en efecto, la búsqueda no es distinta, pero el sentido de lo buscado sí lo es. Y es que, si bien en Aristóteles está presente la idea de unidad referencial, unidad *per se*, que se expresa en la substancia, Heidegger intentará desmontar de raíz dicha noción. De tal forma cuando Heidegger habla de unidad, lo que busca es poner de manifiesto que se trata de un fenómeno articulado. La unidad buscada no es pues aquella a la que podría referir la identidad, sino la articulación (y por ende el sentido). De esta manera, podríamos decir, el camino que sigue Heidegger no es distinto al de la tradición. Las preguntas son las mismas, pero el sentido de los términos será radicalmente cuestionado.10

Hagamos ahora un recuento de los pasos seguidos por Heidegger. Al inicio de *Ser y tiempo* quedó bien claro que el propósito de esa obra es la pregunta por el sentido del ser.11 La pregunta por el ser se desplazó al ámbito del sentido, pero este desplazamiento de ninguna manera debe sugerir que sentido y ser sean dos cosas distintas, sino justamente que no lo son, ciertamente porque no son cosas. Lo que sí implica este desplazamiento es que ya nos deja en claro el punto de partida de la reflexión: la relación Dasein-ser, relación que se manifiesta como sentido. No hay ser fuera de la comprensión, ni comprensión fuera del ser. Como consecuencia de la radicalidad que supone dicho punto de partida, la descripción que se hará del Dasein es expresión de este vínculo irrebasable. De tal manera que la pregunta por el ser del Dasein que encuentra su expresión en el cuidado, en realidad es la pregunta por esta relación constitutiva de ser. Cada uno de los caracteres de la existencia pone de manifiesto dicha relación. La pregunta por el ser del Dasein (cuidado) en realidad es la pregunta por su sentido, y éste –afirma Heidegger– es la temporalidad.

Así, desde el horizonte de la temporalidad, *el anticiparse-a-sí-estando-ya-en-medio de…* no es otra cosa que la expresión provisional de lo que en su sentido originario Heidegger denominará porvenir, pasado y presente: “El anticiparse-a-sí se funda en el futuro. El estar-ya-en… acusa en sí el haber-sido. El estar-en-medio-de… es posible por la presentación.”12 Hemos de notar que en la cita señalada se afirma que el tiempo funda cada momento del cuidado y, en ese sentido, aunque es el punto al que el análisis pretende llegar, en realidad es lo previo y primero, el origen buscado.

A propósito de las instancias de la estructura que llamamos “cuidado”, ¿de qué manera *el anticiparse a sí* puede ser comprendido

como futuro? Heidegger afirma: “El dejar-se-*venir*-hacia-sí-mismo soportando la posibilidad eminente, es el fenómeno del *porvenir* [*Zukunft*].”13 “Futuro” mienta ese permanente estar vuelto del Dasein hacia su poder-ser, hacia sus posibilidades, que paradójicamente sólo se cumplirán de manera total en la muerte.14 La cuestión fundamental está en comprender el carácter anticipativo del futuro. Afirmar que el futuro es anticipación significa que tiene carácter de posibilidad. La posibilidad es *siempre más* que lo que fácticamente es y sin embargo, el futuro es por-venir, esto es, *venir* a la facticidad que la posibilidad en cada caso es.

Por ello Heidegger nos dice: “Sólo en la medida en que el Dasein es, en general, un ‘yo *he* sido’ puede venir futurientamente hacia sí mismo volviendo hacia *atrás*. Siendo venidero en forma propia, el Dasein es propiamente *sido*.”15 De esta manera se pone de manifiesto la implicación de pasado y futuro. En efecto, *venir*, *regresar*, sólo es posible en la medida en que se es *sido*, pero un sido que tampoco lleva en sí el carácter de conclusión. El pasado, entendido como *sido*, es lo no-concluido en la medida en que no es un “algo” que quedó absoluta y definitivamente atrás, sino que continúa siendo, pero no como presente sino justamente como siendo-sido.16

En sentido estricto, el Dasein sólo puede haber sido en la medida en que es venidero: “El haber-sido [*Gewesenheit*] emerge en cierta manera del futuro.”17 El pasado depende del futuro. Se puede decir que hay una prioridad del futuro sobre el pasado y el presente. Pero, ¿cómo debe entenderse esta prioridad? Hemos dicho que anticiparse, adelantarse, es volver atrás, y que volver atrás es anticiparse. Sin embargo, aunque pasado y futuro se dan “a una”, la prioridad del futuro sobre el pasado estriba en que, si bien el futuro es un volver a ese haber sido al que el pasado alude, ese haber sido, es, a su vez, poder ser, posibilidad: estar permanentemente fuera, lo excéntrico. El futuro es posibilidad que se mantiene como tal, que no se agota en un ente. Se trata de ese *fuera de sí* al que habíamos aludido al describir lo propio de la existencia. El pasado es lo sido, pero lo sido es posibilidad; por ello, se puede decir que lo primero es ser posibilidad no concluida. Hay que evitar pensar que la prioridad del futuro es la de “un tiempo sobre otro”, lo que está en juego en esta prioridad es la idea fundamental de que “por encima de la realidad está la *posibilidad*.”18 Ésta es ontológicamente superior a la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Es importante notar la sutileza del análisis, sutileza que impide a toda costa asir el tiempo en un concepto, determinarlo, fijarlo. Y que impide, a la vez, la consideración lineal y “separada” de pasado, presente y futuro, porque uno es ya el otro.

Nos falta entonces retomar el significado que Heidegger atribuirá al presente. Éste es comprendido como *la posibilidad del hacer presente*, posibilidad que emerge de la condición del Dasein como *ser en el mundo en medio de entes*. En efecto, sólo porque el Dasein se ocupa cotidianamente de lo a la mano en el mundo circundante, puede entonces surgir algo como presente. El sentido de presente que se retiene es pues el de presentar:

> El estar en medio de lo a la mano de la situación, es decir, el hacer comparecer, actuando, lo *presente* del mundo circundante, sólo es posible en una *presentación* [*Gegenwärtigen*] de este ente. Sólo como *presente* –en el sentido de hacer-presente– puede la resolución ser lo que es: un dejar comparecer sin distorsiones aquello que ella, actuando, toma entre manos.19

De lo analizado hasta aquí nos queda claro que futuro, pasado y presente se co-implican. El tiempo así entendido no puede ser concebido como la mera sucesión de "ahoras", de actualidades, porque justamente el tiempo es la no-actualidad. El tiempo siempre escapa y rebasa la actualidad. El tiempo así comprendido sugiere no una diacronía sino una sincronía.20 Por ello podemos afirmar que: "Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que presenta, es lo que nosotros llamamos *temporalidad*."21

De tal manera, la noción de temporalidad en el sentido originario no puede identificarse con la noción vulgar de tiempo. En efecto, para ésta el futuro es lo que será y todavía no es, el pasado lo que fue y el presente el ahora. Desde esta comprensión, que surge de la interpretación inmediata y regular del Dasein como ser-en-el-mundo, desde la cotidianidad, los momentos del tiempo han sido nivelados en "ahoras" sucesivos, el tiempo se ha convertido en una mera secuencia, ha sido comprendido como un ente. Y es que si el Dasein lleva en sí la tendencia a comprenderse a partir de los entes, el tiempo no será la excepción de esta comprensión. Así, el tiempo queda interpretado como algo susceptible de ser medido, localizable en una sucesión lineal: el antes, el después y el ahora en el que se está. Esta interpretación impropia del tiempo no es falsa, sino derivada.

La temporalidad en sentido originario queda caracterizada como:

> *El originario "fuera de sí", en y por sí mismo*. Por eso, a los fenómenos de futuro, haber-sido y presente ya caracterizados los llamamos *éxtasis* de la temporalidad. La temporalidad no es

primero un ente que, luego, sale de *sí*, sino que su esencia es la temporización en la unidad de los *éxtasis*.22

La temporalidad es ese originario fuera de sí que se revela como origen, principio. Pero resulta imprescindible reparar en el hecho de que justamente a este permanente y originario "estar fuera de" es a lo que en la primera parte de *Ser y tiempo* se alude con el término existencia. De tal manera que al reconocer la temporalidad como éxtasis, lo que se está haciendo es reconociendo la temporalidad radical de la existencia.

Al exponer los momentos del cuidado se indicó que estos no encuentran su unidad en un elemento ajeno que venga a reunirlos. Si en realidad estos son expresión de la temporalidad entendida como éxtasis, se debe evitar ante todo interpretar los llamados éxtasis del tiempo como partes o elementos que vienen a unirse *a posteriori*. El tiempo es el éxtasis mismo, aquello que en tanto origen o principio impide su comprensión como ente. El tiempo, afirma Heidegger, no es un ente.

La unidad del cuidado, aquella que impide considerar dicha estructura como la yuxtaposición de distintos elementos, proviene en realidad del tiempo:

La temporalidad hace posible la unidad de existencia, facticidad y caída, y así constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado. Los momentos del cuidado no quedan reunidos por yuxtaposición, como tampoco la temporalidad misma se va constituyendo de futuro, haber-sido y presente, "a lo largo del tiempo". La temporalidad no 'es' en absoluto un *ente*.23

La temporalidad se revela como el sentido del cuidado, lo cual implica que el ser del Dasein es tiempo. En efecto, hemos afirmado antes que el ser del Dasein es el cuidado y ahora se hace explícito que el sentido del cuidado es el tiempo. Pero en realidad, ahora podemos dar un paso más: en la medida en que se ha comprendido la radicalidad del modo de ser del Dasein –esto es, Dasein como existencia, irrebasable e ineludible relación de ser– se sigue que si el ser del Dasein es comprendido como tiempo es porque *el ser es tiempo*.24 Digámoslo de otro modo: el Dasein es tiempo, no porque *esté en el tiempo*, sino porque él mismo es *el ahí del ser que es tiempo*. Se hace así patente el "giro" respecto a la modernidad que está implícito en la noción de existencia, la cual implica la disolución de la subjetividad. Si el sentido de ser del Dasein es el tiempo, no es porque sea un atributo o propiedad suya, sino porque él mismo es relación de ser.

Llegados a este punto, resulta comprensible lo que hemos explicado anteriormente a propósito de la diferencia ontológica y de la

relación Dasein-sentido: la razón por la cual podemos afirmar que el ser no es ente es porque es tiempo. Tiempo que, en la medida en que es el permanente estar fuera, repele toda posibilidad de definición en términos substantivos. Repele entonces toda identificación con lo que llamamos ente, y sin embargo, *ser sólo se dice de los entes.*

5.3 La temporalidad del encontrarse

Al abordar el encontrarse como modo de apertura, hemos indicado ya que a través de éste se hace patente la facticidad. Nos dice Heidegger: "El temple anímico lleva al Dasein *ante* su condición de arrojado, pero de tal manera que ésta no queda conocida como tal, sino incluso más originariamente abierta en el modo 'como uno se siente'".25 La condición de arrojado propia del Dasein no queda conocida de modo objetivo y teórico, y no puede ser así porque, en efecto, su "naturaleza" no está al alcance de ese tipo de conocimiento. Sin embargo, ella se hace originariamente patente a partir de los estados de ánimo, esto es, a partir de cómo uno se siente, y no de cómo uno se piensa o se intuye. Recordemos lo que mencionábamos antes: ninguna intuición sería capaz de abrir algo así como lo amenazante.26

Ya que la condición del Dasein es la del estar arrojado, es constitutivamente vulnerable. Esta vulnerabilidad, este abandono a sí mismo, es lo que hace posible los estados de ánimo. Hay estados de ánimo porque originariamente la existencia es fáctica, abandonada a sí misma, y de esta estructural vulnerabilidad surge la imposibilidad de no ser afectados, de quedar, por así decirlo, inmunes. Aun la serenidad o la contemplación en su estado más elevado son ya un estado de ánimo, un modo de estar, de encontrarse en la existencia. Por ello nuestro autor afirma: "El encontrarse se funda, pues, en la condición de arrojado."27 Fijémonos bien no en el giro, pero sí en el matiz de dicha afirmación respecto a lo afirmado en el parágrafo 29 de *Ser y tiempo*. De acuerdo con lo desarrollado en la primera sección, es decir, la descripción del ente Dasein, Heidegger afirma que a través del encontrarse se muestra la facticidad, pero el análisis ha seguido el camino hacia lo más originario; y una vez situados en el horizonte de la temporalidad, nos dice que el encontrarse, que revela la facticidad, se funda en ésta. De tal forma que la facticidad es, frente al encontrarse, lo más originario.

El encontrarse tiene su origen en la facticidad, con ello se pone de manifiesto que la temporalidad del encontrarse remite al pasado en sentido originario. Es decir, el encontrarse se funda en el *sido*: sólo en un ente que *ha sido*, de la manera señalada, es decir, no como algo concluido (o que ha cesado en su ser), sino como aquel *sido* que aparece

sincrónicamente con el porvenir y el presente, puede desvelarse algo así como la facticidad.

El encontrarse se funda en la facticidad y, a la vez, es ésta la que hace posible el encontrarse: “El llevar ante el ente arrojado que es uno mismo no crea el haber sido, sino que es el éxtasis del haber sido el que hace posible el encuentro consigo mismo en la forma del encontrar-se afectivo.”28 De tal manera que no se trata de un volver y constatar en el encontrarse algo así como un hecho dado que denominamos condición de arrojado. Dicha condición nos acompaña siempre, no es algo que queda atrás. En la medida en que existo, lo hago como ser arrojado en la existencia. Por ende, los estados de ánimo no constatan algo que fui, algo que -en tanto concluido- sea susceptible de ser objetivado. En los estados de ánimo queda justamente abierto eso que fui, pero que sigo siendo. *Encontrarse* significa: soy lo que he sido siendo. No se trata de encontrarse con algo, de volver a algo, porque en sentido estricto, eso que en el encontrarse se revela no es algo, sino “yo” mismo como apertura, es decir como Dasein.

Hemos dicho que los estados de ánimo brotan del *haber-sido*, aunque, ¿cuál es el carácter de este *haber-sido*?, ¿qué es lo que con el *sido* se pone de manifiesto? Para el Dasein el haber sido expresa esa dimensión anónima que lo constituye, esa dimensión que no permite que el Dasein pueda ser considerado como un yo idéntico a sí mismo, sustrato o substancia. Pero, ¿de qué modo el *sido* remite a este anonimato? Justamente porque el Dasein *ya ha sido siempre*, no es principio o causa de sí mismo. Decir *soy sido* es precisamente afirmar: no soy el inicio, el origen. Desde luego que al afirmar esto, Heidegger no está reconociendo un principio supremo que sea causa de la existencia, a lo que está haciendo referencia es al desfase originario que la constituye. Este desfase no permite hablar, en sentido originario, de posesión o identidad absoluta. Es por esto que podemos afirmar que el Dasein siempre llega tarde a la existencia. Desde esta interpretación del *haber-sido* se hace imposible la comprensión del hombre como centro del universo o razón que puede eventualmente conocer, controlar y modificarlo todo. El desplazamiento del hombre, entendido como Dasein, es radical y lo es porque el desplazamiento no proviene de algo externo que lo coloque en otra posición, sino que proviene de su propia esencia.

Haber-sido no debe comprenderse como *haber sido esto o aquello*, como algo determinado, porque eso que me determina, esa determinación que es ya una carga, es justamente la indeterminación. Una vez más el sentido del término “determinación” es aquí cuestionado:

originariamente lo que determina al Dasein es la indeterminación, por ello el pasado está determinado por el porvenir. Así se pone claramente de manifiesto la cooriginariedad ya aludida de pasado y futuro.

Cuando se considera que los estados de ánimo son meras vivencias que vienen a colorear la realidad y se les reduce a simples fenómenos psíquicos, olvidamos su función existencial originaria y, por ende, su carácter tempóreo. Los estados de ánimo se temporalizan, porque es la existencia misma la que lo hace, éstos no son más que manifestación de aquélla. Por ello: "Lo que para la observación presenta el carácter de un fugaz aparecer y desaparecer, pertenece a la estabilidad originaria de la existencia."29 Ese "fugaz aparecer y desaparecer", esa fugacidad propia de los estados de ánimo es expresión del carácter finito de la existencia.

De acuerdo con lo que hemos visto, y a modo de síntesis, revisemos lo que Heidegger afirma:

> La tesis de que "el encontrarse se funda primariamente en el haber-sido" sostiene que el carácter existencial fundamental del estado de ánimo es un *retrotraer hacia*… Pero no es éste el que produce el haber-sido, sino que el encontrarse pone cada vez de manifiesto para el análisis existencial un modo del haber-sido.30

El encontrarse es un retrotraer, esto es, un llevar "hacia atrás" en el sentido de un "volver" a lo más originario, en el que es puesta de manifiesto la facticidad, que se revela como haber-sido, y que hace posible lo que denominamos estados de ánimo. El haber-sido (la facticidad) hace posible el encontrarse (como retrotraer) y no viceversa.

La comprensión ontológica de los estados de ánimo descansa sobre el horizonte de la temporalidad: es el haber-sido, esto es, la facticidad la que hace posible los estados de ánimo. Toda interpretación de carácter psicológico o antropológico supone, implícita o explícitamente, dicho horizonte. En efecto, la condición de posibilidad de los estados de ánimo ónticamente considerados, esto es, en su qué y en su cómo, sólo es posible sobre el fundamento de la temporalidad. Un ente concebido fuera del tiempo sería incapaz de sentirse afectado, incapaz de sentir una profunda tristeza o melancolía.

El encontrarse se funda primariamente en el haber-sido. Éste es el elemento determinante de la afectividad. Pero en la medida en que los distintos éxtasis del tiempo se co-implican, es necesario preguntarse de qué manera en el encontrarse actúan el presente y el futuro. Para mostrar esta implicación, Heidegger volverá a abordar el análisis del miedo y de la angustia, pero ahora desde el horizonte de la temporalidad. De tal

forma, se preguntará de qué manera el haber-sido, el porvenir y el presente, actúan en dichos fenómenos.

Hemos comentado ya que el miedo es un modo impropio del encontrarse. *El ante-qué del miedo es siempre un ente intramundano que comparece como amenazante; aquello que amenaza se acerca en la cercanía:* "Pero este abrir del miedo ante… ¿no es acaso un dejar venir a sí? ¿No se ha definido, con razón, el miedo como la espera de un mal venidero? ¿No es el futuro el sentido tempóreo primario del miedo, más bien que el haber-sido?"31

En efecto, en la medida en que al miedo pertenece un estar a la espera, podríamos saldar rápidamente la cuestión afirmando que el futuro (en sentido impropio, esto es, comprendido como aquello que todavía no es, pero que va a ser) es el modo del tiempo que caracteriza al miedo, y no el haber-sido, tal y como lo hemos afirmado.

Pero este estar a la espera de algo amenazador sólo es posible en un ente que en su ser es capaz de sentirse amenazado. Por ende, lo determinante del miedo no está en esperar un mal que se aproxima, sino en el hecho de que eso que se aproxima, ese *ante qué*, pueda resultar amenazador. El específico carácter afectivo del miedo consiste en que el "estar a la espera de…" es un retrotraer a la condición del ente capaz de sentir miedo: porque el Dasein es capaz de sentir miedo constitutivamente, se puede esperar algo, un *ante qué* amenazante, de tal manera que el miedo no surge de la espera misma, sino ésta de su condición previa.32

Ahora bien, en el miedo –nos dice Heidegger– este retrotraer al estado de arrojado se lleva a cabo de tal manera que el Dasein se cierra. ¿Cómo debemos entender este "cerrar" característico del miedo?, ¿de qué manera se puede decir que los estados de ánimo "cierran" si han sido definidos como modos de apertura? Recordemos lo dicho a propósito del carácter evasor de los estados de ánimo. En el miedo, este retrotraer es rechazado, no asumido, y este cerrar tiene el modo de la aversión. De la aversión surge la confusión, confusión que, a su vez, se funda en un olvido. Pero, ¿qué es lo que se olvida? La nihilidad constitutiva del Dasein. La confusión es lo propio de la existencia impropia, el miedo ha sido caracterizado como un temple anímico impropio: en él no se hace frente a lo abierto en cuanto tal, por el contrario, se evade, por eso puede hablarse de un olvido de sí, en efecto en el miedo aparece un abanico de posibilidades, todas se han abierto como posibles, también las imposibles:

> El que tiene miedo no se detiene en ninguna de ellas; el

> "mundo circundante" no desaparece, sino que comparece en un ya no saber a qué atenerse dentro *de él*. Al olvido de sí que tiene lugar en el miedo, le es propia esta *confusa presentación* de lo primero que viene. […] La presentación auto-olvidada de una maraña de posibilidades flotantes hace posible la confusión que constituye el carácter afectivo del miedo.33

Al miedo le es implícita la confusión. Dicha confusión se hace patente como un estado de perturbación, de abatimiento y desorden. Todos estos caracteres enfatizan la impropiedad del miedo frente a la propiedad que se revelará en la angustia. En ésta lo característico será justamente la falta de turbación, la claridad, que nada tiene que ver con la claridad del conocimiento racional, sino como lo dice el propio Heidegger, con la clara noche de la angustia.34

Analicemos ahora los elementos propios de la angustia. Ésta ha sido considerada un estado de ánimo fundamental: "La angustia pone al Dasein ante su más propio estar arrojado, desvelando lo desazonante del modo cotidianamente familiar del ser-en-el-mundo."35 Al igual que el miedo, y que toda disposición afectiva, en la angustia se pueden distinguir los caracteres estructurales ya mencionados: el *ante-qué*, el *por-qué* y el *angustiarse mismo*. Se ha analizado cómo en dicho estado de ánimo el *ante-qué* y el *por-qué* coinciden: en ambos casos se trata del Dasein mismo. En efecto, a diferencia del miedo, podemos decir que el *ante-qué* de la angustia no es un ente que comparezca en el mundo, sino el Dasein como ser-en-el-mundo. En la angustia, los entes intramundanos ya no dicen nada, carecen en absoluto de significatividad, resplandecen en su irrespectividad. Es esto lo que angustia, no el que dejen de aparecer y que nos enfrentemos a una especie de vacío: lo determinante es que su aparecer ya no dice nada, el ocuparse cotidiano ya no encuentra nada a partir de lo cual pudiera comprenderse. Por ello el Dasein es devuelto a sí mismo, de tal manera que eso *ante lo cual* se angustia, es decir, el objeto de su angustia y *aquello por-qué* se angustia, esto es la causa del angustiarse, es él mismo en cuanto ser-en-el-mundo.36

Este ser devuelto a sí mismo propio de la angustia no tiene el carácter de la espera. En la angustia, lo que angustia está ya ahí, no hay nada por venir, nada que esperar. La angustia, nos dice Heidegger: "(…) se angustia por la nuda existencia en cuanto arrojada en su desazón."37 No hay, pues, evasión alguna: la angustia abre la existencia en su desnudez más íntima y la revela como existencia arrojada; es decir, como fundamento de una nihilidad. La condición de arrojado abierta en la angustia se revela en su carácter de no conclusión, en su carácter

repetible, no consumado.

La angustia se funda primariamente en el haber-sido y sólo a partir de éste se temporizan el futuro y el presente.38 El futuro se revela en la angustia como la posibilidad del poder-ser más propio. Devuelto a sí mismo, el Dasein puede tomarse a sí mismo como lo que es, un arrojado estar vuelto hacia la muerte.39 Igualmente, el presente se revela como el estar sostenido propio de dicho estado de ánimo, sostenido, retenido en él.40

Ahora bien, aunque la angustia, como el miedo, se funda en el haber-sido, es importante señalar que en ésta, el futuro entendido originariamente, juega un papel fundamental. Mientras que en el miedo es el presente el que resulta determinante. En efecto, en la angustia, el Dasein es llevado ante el poder-ser que es, y sólo puede surgir angustia desde la propiedad, mientras que en el miedo, el Dasein se pierde en el mundo, en aquello que el mundo de la ocupación le presenta.

Es el haber-sido el modo del tiempo en el que se fundan los estados de ánimo. Lo es en la medida en que estos tienen su origen, tal y como lo hemos expuesto, en la condición de arrojado. Aun en el caso de estados de ánimo como la esperanza o la alegría, es importante tener en cuenta que aunque expresan un estado positivo o de ligereza, implican ya un modo de ser afectado, son modos de estar afectivamente dispuestos. Por ello, dice Heidegger: “Sólo un ente que por el sentido mismo de su ser se encuentra (afectivamente dispuesto), es decir, sólo un ente que, mientras existe ya siempre ha sido, y que constantemente existe en algún modo del haber-sido, puede ser ‘afectado’”.41

El haber-sido determina la condición de arrojado del Dasein. Si a lo que la condición de arrojado alude, tal y como lo hemos expuesto, es al hecho de que el Dasein es ya, sin haberlo querido, sin saber el por qué o hacia dónde, esto significa que ha llegado ya siempre tarde a la existencia: ha sido. Pero tal y como lo expresamos al hablar de la condición de arrojado propia del Dasein, el haber-sido no refiere a algo concluido o terminado. La condición de arrojado revela algo así como una pérdida, pero no porque algo nos haya pertenecido y lo hayamos “perdido”, aquí el término “pérdida” tiene un sentido radical: el de la no pertenencia. Parecería que en este punto nos estamos contradiciendo en relación a lo dicho anteriormente a propósito de la existencia, se había dicho justamente que al Dasein le va su ser, y en este sentido su existencia le pertenece. Y en efecto así es, sólo que, la existencia le pertenece como aquello ya siempre perdido, como lo imposible de ser recuperado, y que sin embargo en cada momento, cada vez, tiene que hacer (*Zu-sein*) sin lograr conclusión alguna.

De tal manera, podemos decir que el carácter no concluido y repetible de la condición de arrojado hace patente el carácter sincrónico del tiempo originario: el pasado como haber sido no es algo concluido y terminado, en este sentido tiene el carácter de lo repetible, de lo repetible cada vez y en cada caso (presente), pero repetible cada vez y en cada caso como posibilidad (futuro).

Notas

1] "'El planteamiento correcto' de la analítica consiste en la interpretación del ser-en-el-mundo; (esto es) por cierto (una) constitución necesaria del Dasein, pero está lejos de ser suficiente… Ser-en-el-mundo *no* es una condición de posibilidad del Dasein, sino al revés." *Seminarios de Zollikon*, p. 257.

2] Cf. *ST*, p. 204. (*SuZ*, p. 181).

3] Cf. A. Leyte, *Heidegger*, p. 126.

4] *ST*, p. 213. (*SuZ*, p. 191: "Das Sein zum eigensten Seinkönnen besagt aber ontologisch: das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon *vorweg*.")

5] *Ibidem*, pp. 203-204. (*SuZ*, p. 181).

6] *Ibidem*, p. 214. (*SuZ*, p. 192: "Das Sich-vor-weg-sein besagt voller gefaβt: *Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt*.")

7] *Idem*, p. 214. (*SuZ*, p. 192: "Die formal existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturganzen des Daseins muβ daher in folgender Struktur gefaβt werden: Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-[der-Welt-] als Sein-bei [innerweltlich begegnendem Seienden]. Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels *Sorge*, der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird.")

8] Cf. *ST*, p. 218. (*SuZ*, p. 196).

9] "[…] En la primera determinación de esta trama estructural, se hizo ver que, con respecto a la articulación de esta estructura, era necesario llevar aun más atrás la pregunta ontológica, hasta poner al descubierto la unidad integradora de esa multiplicidad estructural." *Ibidem*, p. 344. (*SuZ*, p. 327).

10] Nos parece importante hacer notar el modo de relación que Heidegger mantiene con la tradición metafísica a lo largo de su pensamiento. Por un lado, es fiel a la terminología y a los problemas planteados por ésta, pero los problemas, y por ende la terminología, serán dotados de un significado radicalmente distinto. Esta forma de proceder nos recuerda la doble tarea de destrucción y reelaboración que Heidegger atribuye a la filosofía en el parágrafo 6 de *Ser y tiempo*.

11] *ST*, p. 23. (*SuZ*, p. 1).

12] *Ibidem*, p. 344. (*SuZ*, p. 327: "Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-in… bekundet in sich die Gewesenheit. Das Sein-bei… wird ermöglicht im Gegenwärtigen.")

13] *Ibidem*, p. 343. (*SuZ*, p. 325).

14] "El cuidado es estar vuelto hacia la muerte. La resolución precursora fue definida como el estar vuelto en forma propia hacia la posibilidad de la absoluta imposibilidad del Dasein, tal como fue caracterizada. En semejante estar vuelto hacia su fin, el Dasein existe en forma propia en su integridad, como aquel ente que él –"arrojado en la muerte"– puede ser. El Dasein no tiene un fin en el que solamente termine, sino que *existe de un modo finito*." *Ibidem*, pp. 346-347. (*SuZ*, p. 329).

15] *Ibidem*, p. 343. (*SuZ*, p. 326).

16] Sobre la no conclusión del estado de arrojado, como un hecho (pasado) no terminado: "Pero, la condición de arrojado no yace detrás de él como un acontecimiento que, habiéndole efectivamente ocurrido, en seguida se hubiese desprendido de él, como cuidado, el *Dasein es* constantemente –mientras está siendo– su "que es…" Estando entregado a ser *este determinado ente* –única forma como él puede existir como el ente que él es– el Dasein es –existiendo– el fundamento de su poder-ser. Aun cuando él *no* haya puesto *por sí mismo* el fundamento, reposa sin embargo en su pesantez, que el estado de ánimo le revela como carga." *Ibidem*, p. 303. (*SuZ*, p. 284).

17] *Ibidem*, p. 343. (*SuZ*, p. 326).

18] Cf. *Ibidem*, p. 61. (*SuZ*, p. 38).

19] *Ibidem*, p. 343. (*SuZ*, p. 326). En la primera parte de *Ser y tiempo*, al establecer los modos de apertura, Heidegger señala el encontrarse, el comprender y el habla. Sin embargo, al iniciar la segunda sección de la obra y mostrar su vinculación con el tiempo, nuestro filósofo introduce la caída, como si ésta fuese un modo más de apertura o como si se identificara con el habla. Sobre la distinción y relación entre un modo y el otro existen varias interpretaciones. Por ejemplo, Tatiana Aguilar-Álvarez distingue el presente del habla del de la caída, siendo el primero propio y el segundo impropio. Cf. Tatiana Aguilar-Álvarez, *op. cit*, pp. 249-257.

20] Cf. Leyte, *Heidegger*, pp. 141-145.

21] *ST*, p. 343-344. (*SuZ*, p. 326: "Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit*.")

22] *Ibidem*, p. 346. (*SuZ*, p. 329: "*Zeitlichkeit ist das*

ursprüngliche 'Auβer-sich' an und für sich selbst. Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die *Ekstasen* der Zeitlichkeit. Sie ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus *sich* heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der *Ekstasen*.")

23] *Ibidem*, p. 345. (*SuZ*, p. 328).

24] A. Leyte muestra el rigor y la coherencia del análisis heideggeriano en su totalidad, en efecto, la noción de existencia que, en la primera sección de *Ser y tiempo*, se propone como modo de ser del Dasein, en la segunda sección de esta misma obra se revela como tiempo: "Si ex-sistencia alude a ese estar 'fuera de', el sentido de esa existencia (de la cura) es la temporalidad, que se entiende como unidad de los 'ex –stasis' del tiempo. El 'fuera de' que se encontraba en el punto de partida se vuelve a encontrar al final y define la pauta para reconocer el sentido del ser en general. Y este sentido, este 'fuera de' se revela directamente como lo opuesto a la substancia, que es aquello permanentemente concentrado en sí mismo, 'dentro de'." Cf. A. Leyte, *Heidegger*, pp. 142-143.

25] *ST*, p. 356-357. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 340).

26] Cf. *Ibidem*, p. 162. (*SuZ*, p. 138).

27] *Ibidem*, p. 357. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 340: "Die Befindlichkeit gründet daher in der Geworfenheit.")

28] *Idem*. (*SuZ*, p. 340: "Das Bringen vor das geworfene Seiende, das man selbst ist, schafft nicht erst das Gewesen, sondern dessen Ekstase ermöglicht erst das Sich-finden in der Weise des Sich-befindens.")

29] *Idem*. (*SuZ*, p. 340).

30] *Idem*. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 340).

31] *Ibidem*, p. 358. (*Suz*, p. 341).

32] "Este carácter consiste en que el estar a la espera que es inherente al miedo *retrotrae* lo amenazante hacia el ocupado poder-ser fáctico. *Retrocediendo hacia* el ente que soy yo, lo amenazante sólo puede ser aguardado y, por consiguiente, el Dasein amenazado, si el "hacia qué" del retroceder hacia… ya está extáticamente abierto en general." *Idem*. (*SuZ*, p. 341).

33] *ST*, pp. 358-359. (*SuZ*, p. 342).

34] "Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada." M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 31. En adelante *QM*. (Gesamtausgabe: edición integral, vol. 9, p. 114. [*GA* 9]).

35] *ST*, p. 359. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 342: “Wie verhält sich zur Zeitlichkeit der Furcht die der *Angst*? Wir nannten dieses Phänomen eine Grundbefindlichkeit. Sie bringt das Dasein vor sein eigenstes Geworfensein und enthüllt die Unheimlichkeit des alltäglich vertrauten In-der-Welt-seins.”)

36] “Esto implica, sin embargo, que el ocupado estar a la espera no encuentra nada desde donde pudiera comprenderse a sí mismo, y que, al intentar asir algo, sólo encuentra la nada del mundo; al tropezar con el mundo, el comprender es llevado por la angustia hacia el ser-en-el-mundo en cuanto tal; pero este ante-qué de la angustia es también su por-qué.” *Ibidem*, p. 360. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 343).

37] *Idem*. (*SuZ*, pp. 343).

38] *“*Este “irrumpir” de la angustia desde el Dasein, comprendido tempóreamente, significa: el futuro y el presente de la angustia se temporizan desde un haber-sido originario que tiene el sentido de un traer de vuelta hacia la posibilidad de la repetición.” *Ibidem*, p. 361. (*SuZ*, p. 344)

39] Cf. *Idem*. (*SuZ*, p. 344).

40] Cf. *Idem*. (*SuZ*, p. 344).

41] *Ibidem*, p. 362. (*SuZ*, p. 346. “Nur Seiendes, das seinem Seinssinne nach sich befindet, das heiβt existierend je schon gewesen ist und in einem ständigen Modus der Gewesenheit existiert, kann affiziert werden.”)

Tercera Parte

La cuestión de la metafísica
y los estados de ánimo fundamentales
(*Grundstimmung*)

6. La cuestión de la metafísica y la angustia

6.1 Del encontrarse de *Ser y tiempo* a la nada de *¿Qué es metafísica?*

El análisis que se inicia en la primera sección de *Ser y tiempo* concluye que el Dasein existe. En la segunda sección de esa obra, la existencia, el permanente estar fuera, es caracterizado como éxtasis, como tiempo. La partícula "ex" del término existencia alude al carácter eminentemente temporal de dicho ente y nos conduce a la pregunta de si todavía este modo de ser, que ha sido caracterizado como tiempo, puede ser llamado ente. En efecto, a partir de la segunda sección de *Ser y tiempo* parecería que el Dasein no puede ser comprendido como ente, por lo menos no del modo en que lo ha hecho la tradición, ni como el propio Heidegger ha caracterizado a lo ente a lo largo de *Ser y tiempo*, esto es, como lo que está-ahí, o a la mano. Dasein es por ello "más que ente".

Debido al carácter temporal que lo constituye, el Dasein tampoco puede ser identificado con la noción de sujeto, si por éste prevalece la idea de *hypokeímenon*, esto es, fundamento o sustrato. Tampoco puede identificarse con sujeto si por éste se entiende, al modo en que el idealismo lo ha comprendido, principio u origen a partir del cual lo que es tiene lugar. Si para el idealismo el sujeto es entendido como génesis o actividad pura, pura espontaneidad que no viene de nada, porque ella misma es origen que se despliega como movimiento que se caracteriza por ser autodiferenciación, proceso, desdoblamiento; el Dasein está muy lejos de identificarse con esta pura espontaneidad. El Dasein no puede ser entendido como autoposición, porque en sentido estricto habría que decir que la existencia, como el modo de ser que le compete, pone de manifiesto que el Dasein ha llegado ya demasiado tarde a ser lo que es; en este sentido *ha sido* puesto, no es autoposición. Si el Dasein es comprendido como punto de partida, habría que entenderlo como aquello desde lo cual no surge ni se genera nada. La noción de sujeto ligada a la libertad, espontaneidad y actividad puras, es incompatible con la noción de facticidad que se revela en el estado de arrojado del Dasein y que da noticia de su finitud.

No sobra repetir que "Dasein" tampoco es mera traducción de "hombre". La existencia humana se inscribe en una apertura que la supera. En realidad lo que ha sucedido es que lo "humano" se ha transformado. Es verdad que desde el punto de vista fenomenológico no se puede de golpe suspender, obviar lo humano. Hemos dicho ya que, por ello, la analítica del Dasein comienza considerando al Dasein como

ente, pero el propósito será entender lo humano como derivado. El ser humano no es finito, porque él comprendido como sujeto esté limitado; la finitud que lo atraviesa es "anterior" a él mismo, es propia de la temporalidad que lo constituye. Dicho de otro modo: en consecuencia con los resultados del análisis, a lo que se llega es a la afirmación de que el Dasein no es finito porque su constitución de sujeto lo sea, sino porque está atravesado, transido de dicha finitud.

Pero de esta temporalidad constitutiva a la que *Ser y tiempo* nos ha conducido, cómo se llega a la nada que se hace manifiesta en *¿Qué es metafísica?* En otras palabras: ¿cuál es el paso de la temporalidad a la nada?, ¿por qué la temporalidad lleva en germen la noción de nada? Y, ¿qué papel juegan los estados de ánimo en este tránsito? ¿Por qué en *¿Qué es metafísica?* justamente al traer a colación la nada aparece reiterada la *Stimmung* y no ya el comprender y el lenguaje? ¿Qué tiene de singular este modo de apertura que, como veremos más adelante, cumple la función ontológica fundamental de *mostrar* la nada?

Ahora bien, conviene señalar antes de entrar propiamente en la cuestión, que si bien la lección inaugural de 1929 *¿Qué es metafísica?* es considerada por el propio Heidegger y por sus comentadores, parte del horizonte de *Ser y tiempo*, pueden apreciarse elementos que, en definitiva, darán lugar a ese momento del pensamiento heideggeriano conocido como la *Kehre*. 1 Con lo anterior, lo que queremos poner de manifiesto, es que en la obra del 1929 se radicalizan las tesis fundamentales expuestas en *Ser y tiempo* y que dicha radicalización supone una especie de "asimilación" en la que ya no se hacen explícitas nociones imprescindibles de esta obra, como la analítica del Dasein y la estructura ser- en-el-mundo en la cual ésta descansa. De tal manera, podemos afirmar que si bien no hay una ruptura respecto de la obra de 1927, sí hay un desplazamiento importante hacia un cambio de lenguaje que es importante notar.

Por otro lado, en dicha radicalización se hace del todo evidente el abandono de la concepción husserliana de la fenomenología, pero no de la suya propia.2 En efecto, en esta lección se hace por primera vez explícita la pregunta por la metafísica, pregunta que continuará abierta en su pensamiento posterior. Pero para que dicha pregunta pueda tener lugar, Heidegger es fiel a los "pasos" que había señalado como indispensables al modo de proceder fenomenológico. De tal forma, a partir de la *descripción* del proceder de las ciencias, descripción que supone una *destrucción*, en el sentido indicado en *Ser y tiempo*, logra poner de relieve la cuestión fundamental sobre la metafísica y mostrar su diferencia radical respecto del pensamiento científico. Para poder

formular la pregunta, lo sabemos bien, es además necesario, establecer el *acceso adecuado*, es así como la *Grundstimmung* (estado de ánimo fundamental) se revela como un fenómeno fundamental íntimamente vinculado a lo que el propio Heidegger comprende bajo el término "metafísica".

Regresemos a las preguntas arriba enunciadas y recordemos ¿cómo introduce Heidegger la cuestión de la nada en su lección de 1929? Precisamente a partir del reconocimiento de que "toda pregunta metafísica abarca la totalidad de la metafísica. Es esa propia totalidad." Que *abarque la totalidad*, que *sea esa propia totalidad*, no significa que tenga por objeto a cada uno de los entes que pertenecen al conjunto de lo que es. En efecto, la metafísica, a diferencia de las ciencias particulares que tienen como propósito la captación de un aspecto o una región del ente, no pretende dar cuenta de éste o este otro ente en particular, sino del *ente en cuanto ente*, esto es, de lo que constituye y determina al ente en su ser. En este sentido podemos decir que la partícula *en cuanto* apunta a la totalidad, justamente porque no trata de un ente determinado, sino de *todo aquello que es*.

Por ello, afirma Heidegger, la totalidad incluye al ente que pregunta; es tarea de la filosofía hacer relevante, considerar a dicho ente. El Dasein es el ente que pregunta. ¿Qué podemos decir de él? El Dasein se encuentra determinado por el comportamiento científico. ¿Qué implica que sea la ciencia el comportamiento que determina nuestro Dasein?, ¿qué tipo de relación con el mundo se expresa en la ciencia? A través del comportamiento científico las cosas adquieren el carácter de objeto, es decir, de aquello que está-ahí, enfrente y este en-frente es el que permite, o mejor dicho, del que brota la posibilidad de hacer del ente en cuestión un tema, una teoría. Desde ésta se ofrece un aspecto del ente y éste toma el lugar de la investigación. En la captación teórica, lo dado me es dado desde la presencia, en acto: entre lo pensado y el pensar existe una co-actualidad absoluta. En este sentido, pensar es ya en sí mismo actualidad, es, por decirlo de alguna manera, tener lo pensado, sin embargo, lo que se puede "tener" es lo ente.3

La pregunta científica está orientada por el ente; es verdad que el comportamiento práctico y poiético también lo están, pero de un modo distinto, porque lo que en éstos se persigue no es la determinación de la esencia. En el comportamiento científico, el ente adquiere la última palabra: todo se resuelve en él.4 De acuerdo con lo antes dicho, la ciencia considera al ente desde su aspecto, en el sentido en el que el platonismo entendió el *eidos*, esto es, como universal. La ciencia tiene como objetivo la búsqueda de lo universal y necesario: ciencia sólo la

hay de lo universal.5 La aspiración de la ciencia por conocer las cosas en sí mismas, en su esencia, significa conocer lo que en éstas se repite, lo que las hace ser lo que son, pero este "lo que las hace ser lo que son" es entendido como universal. De esta manera, la ciencia es capaz de capturar, de trazar, un sentido universal abstracto bajo el supuesto de que todo puede reducirse a un único principio. La totalidad de lo ente, así entendida, deja de lado la singularidad y, por ende, la diferencia.

La ciencia se convierte en el modo paradigmático de relación con las cosas, con el mundo, las ciencias son reconocidas como lugar de la verdad, de tal manera que:

> A donde se encamina la relación mundana es a lo ente mismo… y nada más. De donde toda actitud toma su carácter de guía es de lo ente mismo… y más allá, de nada más. Aquello con lo que tiene lugar la confrontación y el debate investigador en la irrupción es con lo ente mismo… y, por encima de eso, con nada más.6

¿Tiene algún sentido este "nada más"? Para la ciencia, la pregunta por la nada no sólo resulta absurda sino improcedente; la pregunta por la nada antes de llevarse a cabo, antes de ser formulada, desde los presupuestos científicos se aniquila a sí misma. No se puede llevar a cabo porque todo preguntar implica ya el término "es" y justamente la nada no es. ¿Cómo formular entonces la pregunta? La elaboración de la pregunta parecería contravenir las reglas más elementales de la lógica. Por la vía del conocimiento teórico el camino a la nada está cerrado. Y, sin embargo, si a pesar de ello, se pretende llevar a cabo la pregunta por la nada –reconoce Heidegger– un requisito resulta indispensable a todo preguntar: que aquello por lo que se pregunta nos haya sido dado. Esta donación, como lo veremos a continuación, corre a cargo de los estados de ánimo, en particular de un estado de ánimo señalado: la angustia.

Recordemos que al abordar el fenómeno del encontrarse (*Befindlichkeit*) en *Ser y tiempo*, Heidegger nos señala ya que los estados de ánimo abren mundo.7 No un aspecto del mundo, tampoco sólo un fragmento, sino el mundo como totalidad. Dicha totalidad, de acuerdo con lo señalado, tiene para el conocimiento teórico el carácter de lo universal-abstracto y éste, para Heidegger, es derivado. Sin embargo, la totalidad a la que los estados de ánimo abren no tiene nada que ver con este carácter universal- abstracto.

La totalidad de lo ente que es abierta en los estados de ánimo

repele toda objetivación y conceptualización, resulta imposible de ser captada desde el ámbito del conocimiento teórico y, sin embargo, en ella nos encontramos ya siempre:

> Tan cierto es que nunca captamos el conjunto de lo ente en sí de manera absoluta como que nosotros nos encontramos situados en medio de eso ente que de algún modo se encuentra desvelado en su totalidad. En definitiva, existe una diferencia esencial entre captar la totalidad de lo ente en sí y encontrarse en medio de lo ente en su totalidad. Aquello es fundamentalmente imposible; esto ocurre de modo permanente en nuestro Dasein.8

Nos *encontramos* en medio de la totalidad de lo ente, totalidad que es abierta, como atmósfera o ambiente, que no refiere ni se dirige a un aspecto determinado de lo ente. Con el término *encontrarse* se pretende poner de manifiesto que los estados de ánimo nos abordan, no se abordan; es por esto que podemos afirmar que nos encontramos siempre en un estado de ánimo. Este modo de "abordaje" marca una diferencia fundamental con el conocimiento teórico: el preguntar teórico es un preguntar sobre tal o cual ente. Ese carácter de "sobre tal…", esto es, de objeto, en el que se expresa ya una distancia, requerida y buscada, es lo que no sucede en los estados de ánimo.

Porque los estados de ánimo abren a la totalidad, el mundo en la alegría es abierto como alegre, o triste en la tristeza. La alegría o la tristeza que *padezco* no están frente a mí, no las veo pasar. Me incumben absolutamente. Además, a diferencia del conocimiento teórico en el que es posible lograr un concepto a partir de la objetivación, en los temples de ánimo tal proceder resulta problemático porque parecería que precisamente al proceder de esta manera perderíamos lo que les es más propio. Los estados de ánimo están llenos de matices. *Un estado de ánimo es ya una pluralidad de estados de ánimo*. Pensemos, por ejemplo, en la melancolía o la nostalgia en las que me encuentro triste y alegre a la vez. Pero también en el enamoramiento o aun en el amor, están determinados por una pluralidad de aristas. Ni qué decir del duelo.

El principio de no contradicción y el principio de identidad, pilares de la lógica que determinan al conocimiento teórico, resultan inciertos en este ámbito afectivo del que Heidegger pretende dar cuenta. En efecto, podemos decir que los estados de ánimo no tienen carácter lógico-absoluto.

Ahora bien, si lo propio de los estados de ánimo es abrir al mundo, debemos decir que no es lo mismo abrir mundo que hacer

patente la totalidad del mundo. A todos los estados de ánimo les es propio esto último, pero sólo algunos estados de ánimo señalados tendrán el privilegio de hacer patente esta totalidad, y la paradoja estará justamente en que, al hacerlo, dicha totalidad "aparecerá" como nada. No todos los estados de ánimo hacen relevante la totalidad buscada, en este sentido, como ya lo indicamos anteriormente, muestran un mundo impropio, esto es, orientado por las cosas del mundo.9 Es por esto que Heidegger puede afirmar: "Pero precisamente cuando los estados de ánimo nos conducen de este modo ante lo ente en su totalidad, nos ocultan la nada que estamos buscando."10

A partir del reconocimiento de los estados de ánimo como fenómeno que libra acceso a la totalidad de lo ente, en *¿Qué es metafísica?* se puede observar el siguiente recorrido en el modo de consideración del fenómeno: se parte de la consideración óntico-ontológica de los estados de ánimo, para pasar a la consideración de lo que será denominado estado de ánimo fundamental, esto es, la angustia, para -en la tercera y última parte del texto- abandonar definitivamente el término estado de ánimo y ligar el término "angustia" al término "metafísica", entendido como *diferencia*. De tal manera, a lo que se asiste es a la progresiva ontologización de los estados de ánimo.

Sigamos ahora el recorrido indicado y detengámonos en lo que Heidegger entiende por "estado de ánimo fundamental". La angustia, lo ha advertido Heidegger ya desde *Ser y tiempo*, es un estado de ánimo fundamental que debe distinguirse del miedo. Sin embargo, en *¿Qué es metafísica?* el análisis es aún más acuciante porque, en definitiva, establece un lazo irrebasable entre estado de ánimo fundamental y metafísica. En efecto, el miedo lo es de algo determinado, en el miedo el Dasein queda prisionero de aquello de lo que siente miedo, pierde la cabeza. La angustia es radicalmente distinta. Heidegger lo describe: en la angustia no hay tal confusión, sino que está caracterizada por una calma particular que nada tiene que ver con la seguridad de la familiaridad, de la seguridad del sentirse en casa.11

Es verdad que en la medida en que la angustia puede ser considerada un estado de ánimo, podemos decir que es siempre "angustia *ante…*", pero no ante algo determinado, se trata de la "imposibilidad esencial de una determinabilidad".12 Por ello en la angustia no soy yo quien se siente extraño, sino que se siente "uno" extraño. Ese "yo" definido, determinado, con el que ónticamente puedo identificarme, se ha perdido, se ha desvanecido, se ha vuelto extraño a tal punto que revela no sólo mi propia extrañeza, sino que, en la medida en que el Dasein es ser-en-el-mundo, revela la extrañeza total. El carácter anónimo del "se"

siente “uno” extraño, alude al carácter *no humano* de la angustia, decimos “no humano” porque en la angustia, lo que en sentido clásico se entiende por “humano”, o por “hombre” se muestra irrelevante. En efecto, la definición de hombre como animal racional, ante lo que la angustia abre, poco importa. En la angustia el papel de la razón queda completamente desplazado. En ésta lo que se revela no es el hombre como sujeto “capaz de…”, sino como el puro ser ahí, es decir, como pura apertura. Que en la angustia escape lo ente en su totalidad significa que nosotros, los “seres humanos” escapamos también:

> Dicho más claramente: es la angustia la que nos mantiene en suspenso, porque es ella la que hace que escape lo ente en su totalidad. Éste es el motivo por el que nosotros mismos –estos existentes seres humanos– nos escapamos junto con lo ente en medio de lo ente. Y por eso, en el fondo, no “me” siento o no “te” sientes extraño, sino que “uno” se siente así. Aquí, en la conmoción que atraviesa todo ese estar suspenso, en el que uno no se puede asir a nada, ya sólo queda el puro ser-aquí.13

Pero, ¿no hemos afirmado que la angustia libra acceso a la totalidad de lo ente?, ¿está afirmando Heidegger, en esta cita, que en la angustia lo ente en su totalidad se escapa?, ¿no habría, entonces, que afirmar que precisamente este “escaparse” es lo que se “presenta” como totalidad? En efecto, al venirse abajo todo apoyo, en la angustia, lo que se presenta como totalidad es justamente la no-presencia, el “ningún”, ante el cual nada se puede decir: “La angustia nos deja sin palabra. Puesto que lo ente en su totalidad se escapa y precisamente ésa es la manera como nos acosa la nada, en su presencia enmudece toda pretensión de decir que algo ‘es’.”14 Lo ente ya no dice nada, pero con ello no se quiere decir que desaparezca y deje así lugar al vacío, sino que la presencia de lo ente se vuelve completamente indiferente, carente de sentido. Esta indiferencia nos acosa, nos oprime: “No nos queda ningún apoyo. Cuando lo ente se escapa y desvanece, sólo queda y sólo nos sobrecoge ese ‘ningún’… La angustia revela la nada. … ‘Estamos suspensos’ en la angustia.”15 Esa falta de apoyo, ese “ningún” que nos sobrecoge, se da precisamente desde lo ente. Sólo que éste se presenta desde su carencia más íntima. Ante este modo de presentarse lo ente el habla enmudece, porque todo decir “es” resulta absolutamente inapropiado. Por ello, una vez pasada la angustia no nos queda más que decir: “[…] de lo que y por lo que nos angustiábamos no era ‘propiamente’ nada. Y, de hecho, la propia nada, como tal, estaba

aquí.”16 Por ello, la nada que se revela en la angustia, no es algo que, acompañe a lo ente, algo distinto a eso que hemos denominado totalidad de lo ente y que pudiéramos llamar nada: “Lo que queremos decir es que en la angustia la nada aparece a una con lo ente en su totalidad.”17

De esta manera, la tesis que la ciencia sustenta, según la cual la nada es la negación de la totalidad de lo ente, se muestra injustificable.18 De acuerdo con ésta, la nada sería el resultado de la negación que se llevaría a cabo a partir de la “presentación” o “donación” de la totalidad de lo ente. Pero hemos mencionado ya que para el entendimiento la totalidad sólo puede ser comprendida como lo universal abstracto, y lo universal abstracto no nos es dado. Por lo tanto, en la medida en que la negación es una operación del entendimiento, ¿cómo podría ésta negar la totalidad que no le es dada? La nada no es objeto de captación sino de afección, a la nada llegamos siempre demasiado tarde, porque nos ha sorprendido ya antes de que podamos llevar a cabo cualquier tipo de enunciado, cualquier tipo de negación. Si la nada nos ha sorprendido ya antes de llevar a cabo cualquier tipo de negación, entonces, ¿no habría que afirmar que “el origen de la negación es la nada y no a la inversa”?19 Si es esta tesis la que prevalece, entonces queda en cuestión la hegemonía del conocimiento teórico, ya que se trastocan los presupuestos tanto de la lógica como de la metafísica tradicional. ¿No es justamente la pregunta por la totalidad de lo ente la pregunta de la metafísica?, ¿no es acaso esta totalidad la que se revela ya no en el conocimiento teórico sino a partir de un estado de ánimo? El desplazamiento ha sido radical y revela una transformación fundamental de la noción de filosofía.

Además, la nada no puede ser definida como la negación de lo ente en su totalidad, justamente porque la nada aparece *a una* con la totalidad de lo ente. Se podría decir que de la totalidad de lo ente es constitutiva la nada, por ende, no se trata de negación alguna, porque no es la totalidad como un todo lo que es negado, aniquilado, y a partir de lo cual aparece la nada. En sentido estricto, la nada no puede aparecer fuera de la totalidad y la totalidad de la nada:

> En la angustia no ocurre ninguna aniquilación de todo lo ente en sí, pero tampoco llevamos a cabo una negación de lo ente en su totalidad con el propósito de acabar ganando la nada. Aun pasando por alto el hecho de que la angustia como tal es ajena al cumplimiento expreso de un enunciado negativo, en cualquier caso, con una negación de ese tipo, de la que debería desprenderse la nada, también llegaríamos demasiado tarde. La

> nada ya nos sale antes al encuentro. Decíamos que nos sale al encuentro "a una" con ese ente que se escapa en su totalidad.20

La nada sale al encuentro a una con el ente en su totalidad, pero su salir al encuentro consiste justamente en hacerlo como un no salir al "encuentro", su salir al encuentro consiste en "mostrarse" como aquello que se escapa.

Ahora bien, al hablar de la angustia en el parágrafo 40 de *Ser y tiempo*, Heidegger nos indica la diferencia entre el huir del miedo y el de la angustia. En el miedo se huye del ente intramundano que causa miedo; en la angustia, en cambio, la huida es hacia él; el desplome de significado que se hace patente en la angustia, paradójicamente hace que el Dasein busque refugio en el mundo, aun cuando éste ya no dice nada. El Dasein quisiera asirse al mundo, pero éste ya no ofrece tal posibilidad. La huida tiene pues una dirección opuesta en el miedo y en la angustia.21

Precisamente porque en la angustia el Dasein se dirige al mundo y a lo ente, éstos resplandecen en su absoluta insignificancia; dicho de otro modo, en la angustia el Dasein no le da la espalda al mundo y a lo ente, sino que justamente en su búsqueda éstos se derrumban. En este sentido se puede afirmar que:

> La nada no atrae hacia sí, sino que por esencia rechaza. Pero este rechazo de sí es, en cuanto tal, una forma de remitir a lo ente que naufraga en su totalidad, permitiéndole así que escape. Este remitir que rechaza fuera de sí y empuja hacia la totalidad y remite a eso ente que escapa en la totalidad (que es la forma bajo la cual la nada acosa al Dasein en la angustia) es la esencia de la nada: el desistimiento (*Nichtung*).22

El Dasein escapa hacia el mundo, pero el ente, como aquello que es determinación, se *desdibuja*: ya no es el ente sino la totalidad del ente la que "comparece", pero esta totalidad no comparece como presencia, actualidad, permanencia; esta totalidad es lo que es en la medida en que no es *algo*, en la medida en que no se da, sino que se retrae, desiste, se niega. Este retraerse, esta desistencia, este no darse del ente como totalidad presente, permanente y actual, es lo que Heidegger denomina desistimiento.

Es importante reparar en el "juego" al que se alude con los términos "retroceder ante", "rechazo" y "remitir" con los que se intenta definir la esencia de la nada, esto es, el desistimiento. Estas expresiones nos recuerdan a lo dicho en el parágrafo siete de *Ser y tiempo*, a

propósito del fenómeno: lo que se oculta y lo que se muestra.23 Fenómeno no es sólo lo que aparece, sino la dualidad no separable entre lo que se oculta, esto es, lo que desiste y lo que se muestra, esto es, lo que podemos denominar apariencia, ente. No hay nunca síntesis. Tampoco se puede afirmar que el ser es lo que aparece y la nada, su contrario, lo que desiste. El ser es esta misma dualidad a la que se aludía en *Ser y tiempo* con el término fenómeno. De tal forma, cuando hablamos de ser, es necesario, desarraigarlo de las distintas concepciones de la tradición, concepciones que lo han identificado con el ente. Por *ser* habría que entender la dualidad misma: al decir nada se está diciendo ser, pero esto no implica que el ser sea la nada o la nada el ser, no hay identificación, se trata de la comprensión del ser como diferencia.

Cuando se afirma que la angustia revela la nada y se dice que la esencia de la nada es el *desistimiento*, hay que entender este desistimiento justamente como ese permanente no mostrarse: no aquello que a veces se muestra y otras no, sino aquello que por esencia no se muestra. La nada rechaza, pero este rechazo no consiste en alejar o apartar de sí, sino justamente en un "remitir a", remitir que consiste en *dejar en suspenso*, como una suerte de *detención*.

Heidegger escribe: "El Dasein del hombre sólo puede dirigirse a lo ente y entrar en él desde el fundamento del originario carácter manifiesto de la nada."24 Pero, ¿por qué habría que afirmar que la nada es lo que posibilita el acceso a lo ente? La respuesta a esta pregunta es la siguiente: lo ente sólo puede ser accesible desde la nada porque ésta no es, a su vez, un ente. Sólo aquello que no es ente puede hacer posible la comparecencia de lo ente: estamos una vez más aludiendo al ámbito del origen, del principio. La nada es justamente el origen, es lo que en su carácter de no-ente es capaz de dejar que lo ente se muestre: su carácter de principio, su "hacer posible", consiste justamente en "dejar que". A partir de la nada no hay "construcción" alguna, ella misma no es punto de partida, génesis, movimiento o actividad: "La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el Dasein humano. La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada."25

Ahora bien, hemos dicho que para Heidegger la angustia es un estado de ánimo fundamental, y hasta ahora podemos afirmar que lo es porque la angustia revela el fundamento, ése que se ha revelado como nada.26 El carácter fundamental de la angustia consiste justamente en su carácter de no fundamento, en el abismo que en ella se hace manifiesto. Pero hemos dicho que la angustia es un estado de ánimo fundamental, un

estado de ánimo originario que, no obstante, despierta en ocasiones *raras*. ¿A qué alude este "despierta en ocasiones *raras*"? La angustia es *rara*, se nos disimula en su originariedad porque cotidianamente el Dasein está orientado hacia lo ente que oculta la nada.27 La angustia surge en las situaciones más anodinas, no es necesario que la despierte ningún acontecimiento extraordinario porque no es causada o provocada por ninguna situación o ente determinados. Podría decirse que la angustia siempre está ya, de manera latente.28 La angustia es un estado de ánimo fundamental, significa: constituye nuestro propio ser, la angustia es constitutiva. Que la angustia sea constitutiva en realidad significa que lo que es constitutivo es la nada. Recordemos que la angustia es el modo de acceso a la nada. Pero en la medida en que, fieles al principio fenomenológico, el modo de acceso y lo que en el acceso se muestra es indisociable, al afirmar que la angustia es constitutiva decimos que la nada es constitutiva.

El análisis nos ha conducido, como lo habíamos mencionado, a la progresiva ontologización de los estados de ánimo. Hablar de estado de ánimo fundamental, implica, en realidad abandonar definitivamente cualquier consideración del estado de ánimo vinculada a la subjetividad y a la comprensión del hombre como ente. Por ello, a partir de lo que hemos considerado como segunda parte de *¿Qué es metafísica?*,29 cuando Heidegger comienza a hablar de la angustia como estado de ánimo fundamental, termina por abandonar el término "estado de ánimo" para hablar únicamente de angustia. Y ésta, en la medida en que ya no es entendida como mero estado de ánimo, sino como aquello que constituye y por lo tanto "precede" al ente hombre, ya no sólo refiere a él sino a la totalidad de lo ente. Volvemos a repetirlo: que la angustia preceda al hombre y lo constituya significa en definitiva que la nada lo precede, que el propio ser está constituido por la nada.

Al inicio de este capítulo señalamos que la noción de hombre ha sido transformada. El Dasein en su sentido más originario debe ser comprendido como apertura, como horizonte, desde el cual es posible que comparezca lo ente. A la condición propia del Dasein, Heidegger la denomina *trascendencia*: "El estar inmerso en la nada del Dasein sobre el fundamento de la angustia escondida es la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia."30 Pero ¿qué significa la "superación de lo ente en su totalidad" a la que el término "trascendencia" alude? Estar más allá de lo ente: no ser a su vez un ente y, por lo tanto, posibilitar el encuentro con él. Pero "estar más allá" de lo ente de ninguna manera debe interpretarse como estar en un lugar distinto del que se encuentran los entes. No se trata de lugar alguno, sino justamente del no lugar.31

Podemos afirmar, en este sentido, que: “Nuestro preguntar por la nada debe traer ante nuestros ojos la propia metafísica.”32 Porque, ¿no es justamente a través de la nada que hemos llegado a la cuestión del “más allá”, de la *trascendencia*, a la que la metafísica ha aludido siempre?: “El nombre ‘metafísica’ proviene del griego *metà tà physiká*. Este curioso título fue interpretado más tarde como designación para el preguntar que sobresale, *metà (trans)*, ‘más allá’ de lo ente como tal.”33

Pero, ¿qué es lo que la tradición ha entendido por metafísica?34 Para la tradición, el nombre “metafísica” designa aquello que está más allá del ámbito de lo concreto, del movimiento, de lo contingente. Aquello que da sentido, consistencia, razón de ser a lo que, de suyo, no podría justificarse. La realidad sensible, sujeta al cambio y al movimiento constante, debe su ser a una realidad que, a su vez, no está sujeta a dicha inestabilidad. De lo contrario, la realidad se disolvería en un fluir del que no se podría conocer ni decir nada. Tanto para Platón como para Aristóteles, la forma o *eidos*, es lo que constituye a cada cosa en su ser. En Platón lo es desde el mundo suprasensible, y en Aristóteles desde lo ente mismo. Para ambos la posibilidad del conocimiento científico descansa en este principio de permanencia y unidad. Permanencia y unidad son la base sobre la que se sostiene la metafísica clásica. Se trata del reconocimiento de que en el principio, en el origen, está lo que permanece y, en tanto que permanece puede ser considerado sustrato o sujeto (*hypokeímenon*) de la realidad. 35

Lo que permanece es concebido así como punto de referencia, principio único al que todos los distintos modos de ser hacen referencia. La ontología aristotélica, dará así lugar, en el pensamiento medieval, a la analogía.36 A partir de la reflexión sobre el movimiento, se reconoce que éste entraña multiplicidad, pero esta multiplicidad se apoya en una unidad de referencia. Esta unidad de referencia a la que todos los sentidos de ser remiten es la *ousía*, sentido fundamental y primero.37 Propósito de la metafísica será describir en qué consiste este sentido fundamental y primero, del que todo lo demás se dice sin decirse ella misma de nada. En su descripción no va la descripción de ente alguno sino de *lo que es en tanto que es*.38 De acuerdo con lo expuesto, las “propiedades” del *ente en cuanto ente*, parten de la noción de unidad, de la cual se desprende la noción de identidad, esto es, de lo que es lo mismo, lo igual, lo semejante. De este punto de partida se sigue que, de entre todos los principios, el que corona la lógica es el principio de no contradicción.39

De tal manera, la metafísica versa sobre el reconocimiento de lo uno sobre lo múltiple. Así, la multiplicidad, la pluralidad remite a lo uno,

a la *ousía*. A ojos de nuestro autor, el problema estará, en que la *ousía*, principio primero, unidad de referencia, justamente perderá su carácter de principio para convertirse en un ente.40

Pero entonces, ¿cuál es para Heidegger el sentido originario de este "más allá" que entraña la metafísica?, ¿de qué manera debe ser interpretado el "más allá" sin que se convierta en otra esfera, en un lugar, en un ente, esto es, sin que pierda su carácter de principio? De acuerdo con lo que hemos dicho, únicamente puede ser desde el reconocimiento de la nada como origen. El reconocimiento de la nada como origen surge del reconocimiento del ser mismo como diferencia: como permanente juego del aparecer y desistir. La absoluta copertenencia entre lo que se oculta y lo que se muestra constituye una dualidad inseparable, lo que esencialmente no se puede resolver, lo que no puede constituir identidad alguna. Cuando Heidegger introduce el término metafísica, alude a la constitución misma de *lo que es*. El problema de la metafísica es el ser, pero justamente el ser es lo que no se puede capturar, si pudiera ser capturado entonces sería ente. En este sentido, el problema de la metafísica reside en el reconocimiento de lo absolutamente no recuperable porque se trata de aquello que constituye sin aparecer: la nada.

Ahora bien, si el término metafísica refiere a la constitución misma de lo que es, y ésta implica el reconocimiento del ser como diferencia, esto es, del ser como irremediable copertenencia entre mostrarse y desistir, resulta importante observar el vuelco de raíz que se está llevando a cabo en la interpretación misma de la metafísica. Hasta este momento se ha reconocido que el objeto de la metafísica es *el ente en cuanto ente*, aquello que, por decirlo así, *vale* para todo ente, la totalidad de lo ente. Pero, mientras la filosofía clásica vio en este todo la unidad a la que todos los sentidos del ser refieren, para Heidegger, la unidad no es comprendida desde el ámbito categorial, desde el que es comprendida la substancia, sino desde el tiempo. El tiempo da cuenta de la unidad buscada y sin embargo es origen de la *diferencia*.

El carácter esencialmente temporal del ser se expresa en eso que hemos llamado desistencia. La temporalidad entraña multiplicidad, y ésta expresa la imposibilidad de la unidad substancial, identidad y permanencia. El tiempo viene a ser lo que, por decirlo así, "fractura" toda posibilidad de ser idéntico a sí mismo. Y no porque sea entendido como sinónimo de cambio o movimiento. Se puede decir que el tiempo es un tipo de movimiento, pero no se reduce a él. Lo esencial del tiempo no es la sucesión o la transitividad del movimiento, sino la radical finitud y contingencia.

En Heidegger se lleva a cabo la liquidación de cualquier sentido o cualquier interpretación del tiempo como sucesión. Liquidación que ya había efectuado en *Ser y tiempo*. En efecto, el tiempo entendido como el puro éxtasis presupone una diferencia constitutiva, el permanente "estar fuera". La partícula "ex" del término éxtasis con el cual Heidegger define el tiempo originario, se revela como el "más allá" al que alude la metafísica.

Al inicio del capítulo indicamos el tránsito que se lleva a cabo de la primera a la segunda sección de *Ser y tiempo*: de la noción de existencia a la noción de temporalidad como éxtasis, y nos preguntamos por el paso que se realiza de la noción de temporalidad a la noción de *nada* que encontramos en *¿Qué es metafísica?* Después de lo desarrollado hasta este momento, podemos concluir que, en la medida en que el tiempo no es un ente, es expresión de la nada. La nada es otro nombre para expresar la temporalidad comprendida como finitud radical. En la medida en que el tiempo no es ente, debido a su propia constitución como éxtasis, puede entonces comprenderse como *nada*. Ahora bien, justamente porque el "ex" de la existencia se ha revelado como éxtasis, esto es, como tiempo, y este éxtasis en su sentido originario es ese "más allá" propio de la metafísica, nos es posible afirmar de manera consecuente que *el Dasein es la metafísica*.41

La metafísica es expresión de la constitución del Dasein. Por ello del análisis heideggeriano se desprende la afirmación de que "la metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein."42 En efecto, en la medida en que ésta ya no puede concebirse como un saber *sobre algo* sino que es expresión del ser como diferencia, y se ha definido al Dasein como el *Ahí del ser*, como ineludible copertenencia con el ser, entonces él mismo deviene esta diferencia. Y sin embargo, lo "fundamental" de dicho acontecimiento consiste justamente en no ser fundamento sino abismo. Por lo que es posible sustentar que lo que se está proponiendo como esencia del hombre es la finitud radical, el estar íntegramente atravesado por la finitud.43 De tal forma, lo que aquí está en juego es cierta interpretación de la esencia del hombre. Anteriormente señalamos que el propósito del análisis era mostrar el carácter derivado de la noción de hombre.44 Dasein debe comprenderse como relación de ser, pero es necesario enfatizar que esta "relación" no debe interpretarse en términos de polaridad o de oposición, al modo en que suele comprenderse la relación sujeto-objeto. Si dicha relación se comprende como polaridad es inevitable no caer en la "sustancialización" de los términos en cuestión. En efecto, entre ser y hombre existe una relación asimétrica que se irá radicalizando cada vez más a lo largo del

pensamiento heideggeriano. Sin embargo, resulta fundamental comprender el sentido originario de esta asimetría, que no radica en la "grandeza" del ser respecto de la "pobreza" del hombre, sino en la finitud radical que atraviesa la correspondencia Dasein-ser.45

La denuncia sobre el olvido del ser al inicio de *Ser y tiempo*, se traduce en *¿Qué es metafísica*? como olvido de la nada. Lo que se pone de manifiesto en este último texto es que no abordar el problema de la nada, en realidad significa no abordar el problema del ser; quedarse exclusivamente en el ámbito de lo ente. Cuando se afirma que la nada es la negación de la totalidad de lo ente, el análisis coloca en el mismo plano ente y nada. Pero así, afirma Heidegger: "siguen faltando las dos preguntas por el ser y la nada como tales."46 Entre ente y nada sí puede hablarse de oposición, pero ésta no es la cuestión originaria. La cuestión originaria es entre nada y ser. Por ello Heidegger concluye:

> […] Ser y nada se pertenecen mutuamente, pero no porque desde el punto de vista del concepto hegeliano del pensar coincidan los dos en sus indeterminaciones e inmediatez, sino porque el propio ser es finito en su esencia y sólo se manifiesta en la trascendencia de ese Dasein que se mantiene fuera, que se arroja a la nada.47

Ser y nada se copertenecen, pero no porque sean indeterminados, sino porque el ser es finito. Su copertenencia reside en su propia constitución. De la finitud del ser, del propio ser, se deriva su ineludible e irremediable relación con el ente Dasein como lugar de manifestación, como el *Ahí del ser*. A tal punto, el ser es finito (y no absoluto) que implica siempre ya al ente Dasein. Dicho de otra manera, a tal punto el ser es finito que siempre *se dice en los entes*.

Notas

1] "On s'accorde généralement à voir dan la Leçon inaugurale de juillet 1929: *Was ist Metaphysik?* une étape importante dans le développement de la *Seinsfrage*, comme le confirment largement les nombreuses références de Heidegger lui-même à cet essai. Plus qu'un autre, il constitue sans acune doute l'enjeu privilégié de l'auto-interprétation qui vise à mettre en lumière l'unité et la nécesité du chemin-de-pensée. En un sens, la question posée thématiquement pour la première fois en 29 demeure directrice pour toute l'oeuvre à venir (…) J.F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, París, 1990., p.187.

2] “Cependant, la Leçon inaugurale ne marque pas tant une rupture ou un ‘tournant’ par rapport au projet de *Sein un Zeit,* dont elle constitue plutôt une explication décisive –en particulier pour tout ce qui concerne l’analyse centrale de l’angoisse, reprise à nouveaux frais et univoquement déterminée dans sa visée directrice: le néantir de l’être ou l’être/rien-, que par rapport à la ‘situation’ de cette oeuvre, essentiellement inachevée, par rapport à son éventuelle insertion dans un contexte phénoménologique déterminable, fût-ce partiellement ou négativement, en termes husserliens. La Leçon de 1929 –on l’a souvent noté- ne souffle mot de la phénoménologie et peu même s’entendre comme une manière de prendre expressément congé de la phénoménologie, pour autant du moins que celle-ci se règle sur l’idée de science.” Ibidem, pp.187-188. También cf. pp. 189- 205.

3] Para el pensar concebido desde el ámbito de la teoría: “[…] Lo que queda descartado es que pueda apuntarse a algo que constitutivamente no-es, es decir, a algo cuyo estatuto consista precisamente en no-ser: todo se encuentra obligado a la presencia, porque todo puede ser potencialmente leído, conocido, reconocido o manipulado. Este es el sentido último de ‘actualidad’.” A. Leyte, *Silencio y olvido como constituyentes de la filosofía,* p. 10.

4] Cf. *QM*, p. 16. (*GA* 9, p. 104).

5] Por ejemplo en Aristóteles, *Analíticos segundos* 4, 73a -74 a.

6] *QM*, p. 17. (*GA* 9, p. 105: “Worauf der Weltbezug geht, ist das Seiende selbst –und sonst nichts. Wovon alle Haltung ihre Führung nimmt, ist das Seiende selbst –und weiter nichts. Womit die forschende Auseinandersetzung im Einbruch geschieht, ist das Seiende selbst –und darüber hinaus nichts.”)

7] “*El estado de ánimo ya ha abierto siempre el ser-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia….*” *ST*, p. 161. (Traducción modificada). (*SuZ*, p. 137).

8] *QM*, p. 23. (*GA* 9, p. 110).

9] “En realidad cualquier encontrarse en un estado de ánimo nos presenta ya un mundo completo, aunque ciertamente no el todo de ese mundo. En efecto, sea la alegría, la tristeza o el miedo, incluso privilegiadamente el aburrimiento, en todos esos modos de encontrarse lo que se presenta es un mundo y no una mera cosa o conjunto de ellas. Pero en cierto modo, lo que se presenta así es un mundo ‘impropio’, en el sentido señalado, es decir, orientado por las cosas del mundo, que Heidegger reconoce bajo el título ‘entes intramundanos’.” A. Leyte, *Heidegger*, p. 121.

10] *QM*, p. 24. (*GA* 9, p. 111: “Doch gerade wenn die

Stimmungen uns dergestalt vor das Seiende im Ganzen führen, verbergen sie uns das Nichts, das wir suchen.”)

11] A lo largo de este trabajo hemos señalado ya las características que Heidegger atribuye a la angustia. Hemos podido constatar su insistencia en distinguir dicho fenómeno fundamental del miedo. Conforme la lectura avanza y no sin dejar de hacer un esfuerzo, vamos diferenciando angustia de ansiedad y confusión, estados que, en el lenguaje cotidiano y de la medicina psiquiátrica, están íntimamente relacionados con la angustia. En efecto, Heidegger repite: en la angustia nos encontramos en un estado de *calma* y *suspenso*, por ello se trata de un temple revelador. Estas notas de la angustia heideggeriana, quizá de manera en absoluto casual, nos parecen muy próximas a los rasgos que filósofos, médicos y artistas han atribuído, a lo largo de la historia, a la melancolía. Título que el director de cine Lars Von Trier ha dado a una de sus películas (2011). Nos permitimos hacer mención de esta obra porque nos parece que expresa, de manera emblemática, las diferencias entre angustia y miedo señaladas. A continuación describimos algunos pasajes de *Melancolía*: al iniciar la película las imágenes están casi detenidas, un ritmo lento y en calma nos obliga a entrar en un inquietante estado de suspensión. Sí, todo inquieta, pero nada justifica por completo ese desasosiego. Conforme la película va pasando, se suceden imágenes bellas: todo es bello. El paisaje, los personajes, el vestuario. Sabemos que va a haber una boda, acontecimiento que normalmente causaría alegría, pero que en estos momentos de la película resulta totalmente anodino. Muy poco a poco la narración arroja datos que en realidad sólo ayudan a olvidar un poco esa atmósfera de fondo que impera y oprime. La narración permite otros registros del análisis: psicológicos, antropológicos, sociales. Pero nada es relevante. En realidad esos datos sólo son secundarios. Todo está detenido: el cielo, los árboles, nada se mueve, todo está en vilo. Cuando acaba la primera parte e inicia la segunda, la calma y la inmovilidad (propias de la angustia heideggeriana) anuncian la amenaza de algo muy concreto que puede o no aproximarse en la lejanía (caracteres que se han atribuido al miedo): un planeta que al chocar contra la tierra la va a aniquilar. El planeta se llama Melancolía. En la película ese es su nombre, pero recuerda a Saturno, planeta obscuro, desde siempre asociado a la tristeza vaga y profunda que amenaza a artistas y pensadores. La película evoca el enigmático cuadro de Durero (1514) *Melancolía I*, en el cual parecería que el planeta Saturno amenaza con la destrucción a quien es poseído por él.

12] *QM*, p. 26. (*GA* 9, p. 111).

13] *Ibidem*, p. 27. (*GA* 9, p. 112).

14] *Idem.* (*GA* 9, p. 112).

15] *Idem.* (*GA* 9, p. 112: "Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns –im Entgleiten des Seienden– dieses "Kein". Die Angst offenbart das Nichts. Wir 'schweben' in Angst.")

16] *Ibidem*, p. 28. (*GA* 9, p. 112). Y también Cf. *ST*, p. 209. (*SuZ*, pp. 186-187).

17] *QM*, p. 29. (*GA* 9, 113: "Wir sagten vielmehr: das Nichts begegnet in der Angst in eins mit dem Seienden im Ganzen.")

18] Cf. *Ibidem*, pp. 18-22. (*GA* 9, pp. 106-109).

19] *Ibidem*, p. 34. (*GA* 9, p. 117).

20] *Ibidem*, p. 29-30. (*GA* 9, p. 113-114).

21] Cf. *ST*, pp. 206- 210. (*SuZ*, p. 184-188).

22] *QM*, p. 30. (*GA*, 9, p. 114: "Die Abweisung von sich ist aber als solche das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen. Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung.")

23] Cf. *ST*, p. 58. (*SuZ*, p. 35).

24] *QM*, p. 31. (*GA* 9, pp.114-115: "Nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen.")

25] *Ibidem*, p. 32. (*GA* 9, p. 115).

26] "La angustia es el encontrarse-fundamental que nos coloca frente a la nada. Pero el ser del ente sólo es inteligible –y en ello se encuentra la más profunda finitud de la trascendencia– si el ser-ahí, en el fondo de su esencia, se asoma a la nada. Este asomarse-a-la-nada no es un intento casual y arbitrario de 'pensar' la nada, sino un gestarse que está en la base de todo encontrarse en medio del ente ya ante los ojos y que debe ser esclarecido, según su posibilidad interna, por una analítica ontológico-fundamental del ser-ahí." *KPM*, p. 199.

27] El estar orientado cotidianamente por lo ente se expresa en el fenómeno de la *caída*: "Este término no expresa ninguna valoración negativa; su significado es el siguiente: el Dasein está inmediata y regularmente en medio del mundo del que se ocupa. Este absorberse en… tiene ordinariamente el carácter de un estar en lo público del uno […]." *ST*, p. 198 (*SuZ*, p.175). La angustia arrebata al Dasein de este estado de "absorción" de tal manera que su estar ocupado con los entes se desploma revelándose como carente de toda significatividad. Por ello en *KPM* Heidegger afirma: "La 'angustia' entendida de este modo, es

decir, en un sentido ontológico-fundamental, quita a la 'cura' la banalidad de una existencia categorial. Le confiere la precisión necesaria a un existenciario fundamental y determina así la finitud en el ser-ahí no como una cualidad ante los ojos, sino como aquel continuo temblor, si bien generalmente secreto, que es común a todo lo existente." *KPM*, p. 199. Ver también: *ST*, p. 200. (*SuZ*, p.178).

28] Cf. *ST*, pp. 211-212. (*SuZ*, p.189).

29] Cf. *QM*, pp. 29-35. (*GA* 9, p. 113-118).

30] *QM*, p. 37. (*GA* 9, p.118. "Die Hineingehaltenheit des Daseins das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz.")

31] En los *Seminarios de Zollikon*, Heidegger ofrece una explicación detallada de lo que hay que entender por *trascendencia* (Cf. pp. 257-260*)*. A continuación señalamos sólo algunos pasajes: "La *trascendencia del Dasein* permanece determinada desde el *transcendens qua* ser (diferencia). ¿En qué sentido debe entenderse la "equiparación" de ser-en-el-mundo y trascendencia, "sobrepasar"? Como estar inherente, permanecer en el *transcendens, en el ser como la diferencia*.", p. 257. "El Dasein trasciende", esto es, como el soportar (*Ausstehen*) del ahí en cuanto el claro del ser permite que el 'mundo' acontezca. Pero no sale de *desde sí* y hacia fuera de otro. En tanto que ser del 'ahí' es la localidad de todo lo que comparece. […] El Dasein no es 'sujeto'. Ya no hay preguntas acerca de la subjetividad. La trascendencia no es la "estructura de la subjetividad", ¡sino su *supresión*!", p. 257. "El 'sobre' cualquier ente no es nunca un del otro lado, es decir, 'un ente', suprasensorial. ¡Sobrepasar lo completamente diferente! 'Sobrepasar' no 'hacia fuera' desde una inmanencia, no 'hacia arriba' hacia un ente suprasensorial, sino la referencia al ser como la garantía del ente como tal.", p. 259.

32] *QM*, p. 37. (*GA* 9, p. 118).

33] *Idem*. (*GA* 9, p.118: "Der Name 'Metaphysik' stammt aus dem griechischen *metà tà physiká*. Dieser wunderliche Titel wurde später gedeutet als Bezeichnung des Fragens, das *metà* –trans– 'über' das Seiende als solches hinausgeht.")

34] La interpretación que Pierre Aubenque lleva a cabo en su libro *El problema del ser en Aristóteles*, sobre el origen del término *metafísica*, su posible identificación y diferenciación respecto de la Teología o Filosofía Primera, resulta particularmente iluminadora en nuestro contexto, esto es, dentro del horizonte heideggeriano de la comprensión de la metafísica. El autor establece, magistralmente, los puntos de convergencia y divergencia de su propia interpretación respecto a la de Heidegger. Cf. Pierre Aubenque, *op. cit*, pp. 25-70, 131-

158, 159-199, 345-395. Nos parece también una excelente revisión del significado del término "metafísica", el libro de J.F. Courtine, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, tanto en la interpretación heideggeriana como en el horizonte del propio Aristóteles y posteriormente de la Escolástica (Cf. J.F. Courtine, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, pp. 83-99).

35] Sobre la noción de *ousía* como sujeto, dice Aristóteles en *Metafísica* VII, 3: "La *ousía* se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro; en efecto, la *ousía* de cada cosa parecen ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto. El sujeto, por su parte, es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo (se diga), a su vez, de ninguna otra. Por eso debemos hacer, en primer lugar, las distinciones oportunas acerca de él: porque parece que *ousía* es, en sumo grado, el sujeto primero." 1028b 35. Y además: "[…] Y es que ninguna de estas cosas es (existente) por sí ni capaz de existir separada de la *ousía*, sino que, con más razón y en todo caso, entre las cosas que *son* se contarán *el que* pasea, *el que* está sentado y *el que* sana. Estas determinaciones parecen cosas que son, más bien, porque tienen un sujeto determinado (o sea, la *ousía* individual), el cual se patentiza en tal forma de expresión; en efecto, si se prescinde de él, no es posible hablar de '*lo* bueno' y '*lo que* está sentado'." 1028a 25. (Traducción modificada).

36] "La expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia, sino que, al igual que 'sano' se dice en todos los casos en relación con la salud –de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de otro porque ésta se da en ello […] así también 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio […]."*Met*, IV 2, 1003a30. Con todo la pretendida analogía del ser, como lo indicamos arriba es más una "creación" medieval que aristotélica. Cf. P. Aubenque, *op. cit*., cap. 3, pp.191-199. También cf. J.F. Courtine, *op. cit*, Deuxième Partie, cap. II, pp.153-231.

37] "Pero 'primero' se dice en muchos sentidos. Pues bien, en todos ellos es primera la *ousía*: en cuanto a la noción, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. En efecto, ninguna de las otras cosas que se predican es capaz de existencia separada, sino solamente ella. Y también ella es primera en cuanto a la noción (ya que en la noción de cada una [de las demás] está incluida necesariamente la de *ousía*) […]." *Met*, VII 1, 1028a30. (Traducción modificada).

38] “Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen.” (*Met*, IV 1, 1003a20) “[…] puesto que hay una ciencia de lo que es, en tanto que *es* y en tanto que *es separado*” (*Met*, XI, 1064a 30). A propósito de esta búsqueda aristotélica de una ciencia del *ente en cuanto ente*, señala P. Aubenque: “Dicha asimilación del ser en cuanto ser y el ser separado se hará tradicional en los comentaristas, y, al permitir la identificación de la ciencia del ser en cuanto ser con la filosofía primera, autorizará una interpretación unitaria de la *Metafísica*, perpetuada hasta nuestros días […].” P. Aubenque, *op.cit.*, pp. 43-44. Heidegger no escaparía de esta interpretación “unitaria” de la metafísica.

39] “De ahí que a la ontología corresponda también estudiar la unidad y cuantas nociones caen bajo la noción de ‘lo uno’ (lo mismo, lo igual, lo semejante). Y puesto que a la unidad es contraria la pluralidad, también de ésta se habrá de ocupar la ontología, y también de *los contrarios*, puesto que todos los contrarios se reducen a la contrariedad primera de ‘uno/múltiple’ y ‘lo que *es*/lo que *no es*’ (IV 2, 1003b22-1004a 2). p. 30. “El principio de No-contradicción *expresa la exigencia de unidad y de autoidentidad* de lo que es, en tanto algo que *es*. 1) Se trata de un Principio ontológico de validez *universal*, como comienza proclamando Aristóteles: ‘pertenece a todas las cosas, en tanto que cosas que son’ (*hei ónta hipárchei pasi*, 1005 a 27). Ahora bien, como cabría esperar, teniendo en cuenta la dinámica propia de la estructura *pros hén*, en la argumentación aristotélica el Principio aparece vinculado a la *ousía*, a la entidad.” Tomás Calvo, introducción a la *Metafísica* de Aristóteles.

40] La identificación de la ciencia del *ser en cuanto ser* con la filosofía primera, y la incapacidad de reconocer la originalidad y especificidad de esta ciencia, ya presente en Aristóteles, ha llevado, al parecer de P. Aubenque, a la interpretación ontoteológica de la metafísica, de tal forma escribe: “Tras este esquema demasiado sencillo, Heidegger advierte, con todo, un ‘apuro’ (*Verlegenheit*) revelado por el título ambiguo de *Metafísica*. El apuro consiste en que Aristóteles desearía fundar la *metaphysica generalis* en la *metaphysica specialis*, y no a la inversa, pero, en vez de situar el fundamento en el ser del ente, lo sitúa en lo ‘divino’, que no es más que una región del ser, privilegiada sólo porque ‘a partir de ella se determina el ente en su totalidad’. Por un ‘olvido’ que caracteriza la degradación de la ontología en metafísica, Aristóteles substituye la cuestión verdaderamente fundamental del *ser* del ente por la de la totalidad del ente, captada a través del ente más universal, que es el divino. Cf. *Kant y el problema de la metafísica*.,

p.199; *Holzwege*, p.179, y el opúsculo *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*. La distinción entre *metaphysica specialis* y *metaphysica generalis* no pasa ya exactamente entre la teología y la ontología (tal como la entiende Aristóteles), sino que hace interna a la teología, la cual, en cuanto que sigue siendo 'general', no llega a constituirse en *Fundamentalontologie*. Pero si bien Heidegger muestra correctamente lo que tiene de 'general' la teología de Aristóteles, creemos por el contrario que hay que buscar en la teoría aristotélica del ser en cuanto ser esta dimensión 'fundamental' que Heidegger no encuentra en la teología del Estagirita.", P. Aubenque, *op. cit.*, p. 399. También cf. J.F. Courtine, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Première partie, capítulo I: La constitution ontothéologique de la métaphysique, pp. 45-83.

41] Cf. *QM*, p. 42. (*GA* 9, p. 122).

42] *Idem.* (*GA* 9, p. 122).

43] "Más originaria que el hombre es la finitud del ser-ahí en él." *KPM*, p. 192.

44] "Si el hombre sólo es hombre *a raíz del ser-ahí en él,* la pregunta por lo que es más primordial que el hombre no puede ser, en principio, una pregunta antropológica. Toda antropología, aun la filosófica, supone ya al hombre como hombre." *KPM*, pp. 193-196.

45] En su libro *Heidegger et l'essence de l'homme*, Michel Haar analiza el carácter de la relación Dasein-ser, que él mismo califica de asimétrica. A ojos del autor, dicha asimetría hace patente el empobrecimiento que la noción de hombre sufre, una vez que se ha comprendido como Dasein. En efecto, el autor sugiere que las facultades que en otro momento se atribuían al hombre, terminan por atribuirse al ser. De tal manera, en el lenguaje del propio Haar, el Dasein sería "el hombre desprovisto de facultades". La interpretación, por un lado, atina en calificar de "asimétrica" esta correspondencia, pero por otro lado, nos parece problemática porque parece situarse en el orden de una relación de polaridad que justamente Heidegger pretende evitar. Cf. Haar, Michel., *Heidegger et l'essence de l'homme,* Grenoble, J. Million, 1990.

46] *QM*, p. 39. (*GA* 9, p. 119).

47] *Ibidem*, pp. 39-40. (*GA* 9, p.120: "Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide –vom Hegelschen Begriff des Denkens aus gesehen- in ihrer Unbestimmtheit und Ummittelbarkeit über-einkommen, sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart.")

7. La cuestión de la metafísicay el aburrimiento

7.1 El aburrimiento como estado de ánimo fundamental que libra acceso a los *Conceptos fundamentales de la metafísica*

En el capítulo anterior pusimos de manifiesto el desmontaje que Heidegger lleva a cabo a propósito del significado del término "estado de ánimo". El recorrido que podemos observar en *¿Qué es metafísica?* sugiere el paso de la consideración óntica de los estados de ánimo, siempre con énfasis en su alcance ontológico, a la consideración de los estados de ánimo como estados de ánimo fundamentales y, finalmente, el abandono del término "estado de ánimo" para tratar la cuestión de la metafísica como tal. Que este abandono suceda es resultado de la progresiva ontologización que se lleva a cabo con dicho término. "Estado de ánimo fundamental" significa: el acceso al fundamento. Fundamento que a través de la angustia se revela como *nada*. Pero acceso no significa algo así como el puente que nos deja a las puertas de lo buscado. En el acceso, en la pregunta, va ya la cuestión misma. Por ello, cuando Heidegger afirma que la angustia es constitutiva, lo que quiere decir es que lo constitutivo es *la nada* revelada por la angustia.

Ahora bien, la pregunta de la metafísica se expresa como la pregunta por la totalidad de lo ente. Los estados de ánimo, en particular lo que hemos denominado "estado de ánimo fundamental", se revela como el modo de acceso privilegiado a esta totalidad. Por ende, los textos que forman parte de la reflexión sobre la metafísica son textos que están abocados a la reflexión sobre lo que denominamos "estado de ánimo fundamental". En particular nos referimos a los textos escritos entre 1927-1930, que forman parte del horizonte que se abre con *Ser y tiempo*, pasando por *¿Qué es metafísica?* y los *Conceptos fundamentales de la metafísica*. *Mundo, finitud, soledad*.

Hagamos un repaso de lo dicho hasta ahora. En *¿Qué es metafísica?* Heidegger recupera el análisis sobre la angustia iniciado en *Ser y tiempo*. Ahí reconoce un estado de ánimo privilegiado. La angustia –afirma– nos aborda de golpe, surge súbitamente, haciendo que todo aquello en lo que estamos carezca absolutamente de significado. Por eso la angustia "corta la palabra". Una vez que ha pasado, el hablar cotidiano enmudece y ante la pregunta ¿qué ha pasado? suele decir: nada, y con ello acierta. Es precisamente la nada la que se ha hecho presente, no como lo opuesto de lo ente en su totalidad, sino como su constitutivo más íntimo. En esto consiste la esencia de la nada: en *desistir*, esto es, en no mostrarse desde aquello que se muestra, haciendo así patente la

fractura que estructuralmente atraviesa al ser, y que nos obliga a considerarlo como *diferencia*.

Al finalizar *Ser y tiempo* y pasar al análisis de *¿Qué es metafísica?* nos preguntamos de qué manera se lleva a cabo el tránsito de la temporalidad a la nada. Hemos visto que el tiempo, en sentido originario, ha sido calificado como puro éxtasis, como el permanente estar fuera que se realiza en la existencia. Éxtasis en el que el haber sido, el presente y el porvenir se implican de tal manera que se repele no sólo toda idea de sucesión lineal sino también de tiempo como génesis. El tiempo así entendido es sinónimo de finitud, pero de finitud "absoluta", porque no se trata de lo finito frente a lo infinito sino de la pura y absoluta finitud.

El énfasis en la íntima vinculación que existe entre tiempo y nada resulta imprescindible para poder captar la continuidad que existe entre lo planteado en *Ser y tiempo, ¿Qué es metafísica?* y los *Conceptos fundamentales de la metafísica.* Esta continuidad nos lleva a formular las siguientes preguntas: ¿*Los Conceptos fundamentales de la metafísica* reiteran lo dicho en *¿Qué es metafísica?*? ¿Qué sucede con el privilegio que se había otorgado a la angustia?, ¿angustia y aburrimiento son esencialmente distintos? ¿En qué medida es distinto lo que revelan y, por ende, lo que ellos mismos son? Introduzcámonos, pues, en *Los Conceptos fundamentales de la metafísica* y sigamos el camino que el propio Heidegger establece en su reflexión sobre la metafísica y el aburrimiento.

El motivo del texto es la pregunta sobre la metafísica, sobre las cuestiones de la metafísica: mundo, finitud y soledad. Heidegger se propone indagar sobre el estado de ánimo fundamental que determina nuestro Dasein con el fin de establecer el acceso al filosofar mismo. Lo que pretende es establecer el estado de ánimo desde el cual el filosofar puede nacer, originarse y llevarse a cabo. De tal manera, se hace patente, una vez más, una idea nueva de filosofía: la filosofía no es un saber sobre tal o cual cosa, no es algo sobre lo que nos preguntamos, no está constituida por un listado de temas sobre los cuales podemos o nos debemos preguntar. La filosofía no es, pues, un preguntar *sobre* sino *desde*, y en este sentido supone un *encontrarse ya en*. El estado de ánimo buscado debe ser aquél que pone en marcha el filosofar y, al ponerlo en marcha, pone de manifiesto la naturaleza misma de la filosofía como la acción misma de preguntar. La filosofía surge de un estado de ánimo señalado en el que se hace relevante la totalidad de lo ente, del *ente en cuanto ente*, pregunta eje de la metafísica.

Pero si la metafísica sólo es posible desde un estado de ánimo

fundamental, y hemos reconocido que los estados de ánimo no tienen su origen en una operación reflexiva o volitiva, habría que reconocer que la metafísica está sujeta a un tipo de conocimiento que hemos calificado como refractario, como no objetivable; a un tipo de conocimiento que en sentido estricto, no depende de una voluntad que lo ponga en marcha, o del intelecto que lo haga objeto. ¿Cómo acceder entonces a dicho estado de ánimo? Heidegger señala que es necesario "despertar" en el Dasein ese estado de ánimo fundamental. Pero, ¿qué significa "despertar" un estado de ánimo?, ¿de qué estado de ánimo se trata?

Heidegger inicia la búsqueda de dicho estado de ánimo a partir de la descripción de lo que considera la situación actual de nuestro Dasein. Este punto de partida no es distinto al de *¿Qué es metafísica?*, sólo que mientras en aquel texto el énfasis estaba en el reconocimiento de la primacía y autonomía del comportamiento científico, ahora Heidegger describe la fascinación del Dasein por las filosofías de la cultura y de la civilización. Éstas proponen sin cesar teorías sobre el hombre. La diversidad de hipótesis que ofrecen, el no quedar colmados con una u otra, nos hace preguntarnos, ¿el Dasein ha devenido aburrido para él mismo?, ¿es el aburrimiento el estado de ánimo buscado? 1

"Despertar" un estado de ánimo, ¿qué sentido tiene este "despertar"? Despertar sólo lo puede hacer lo que estaba dormido. ¿Qué significa este "estar dormido"? que el estado de ánimo ya está. Y, ¿cómo está?, ¿qué significa este "ya estar"? Heidegger nos dice:

> Tal vez tal cosa como el temple de ánimo que estamos buscando sea justamente algo que no puede constatarse de este modo con una pregunta. Podría ser que para constatar un temple de ánimo no sólo hiciera falta tenerlo, sino estar templado con él del modo correspondiente.2

La constatación de un estado de ánimo no se da como algo que tenemos, porque justamente, un estado de ánimo no es *algo* que se tiene al modo de una propiedad, tampoco es *algo* que pudiera ser captado a través de un concepto sino aquello conforme a lo cual estamos templados, esto es, *conformados*. Que el estado de ánimo "temple" significa: nos conforma y nos determina de tal manera que nos dispone: "[…] este templar determinado [*Be-stimmen*] hay que tomarlo como un templarnos de tal y cual manera, y este estar determinado como el modo fundamental de nuestra existencia." 3

Los estados de ánimo nos determinan de un modo peculiar. No están *en* nosotros al modo de lo que está ahí ante los ojos. Pero tampoco

su modo de ser puede comprenderse desde el marco de lo consciente y lo inconsciente que, por ejemplo, el psicoanálisis propone. Desde el punto de vista heideggeriano tal diferenciación resulta altamente problemática, en efecto, el modelo psicoanálitico tiene como paradigma a las ciencias naturales cuyo propósito es la reducción de los fenómenos a meros datos, susceptibles de ser explicados causalmente. En los *Seminarios de Zollikon* Heidegger afirma que el análisis freudiano, a diferencia del análisis del Dasein, procede a partir de la reconducción de los síntomas a su origen, en analogía con el análisis químico. Freud concibe la existencia humana desde un sustrato natural de pulsiones que comprende a partir de lo biológico. Desde sus inicios el psicoanálisis se concibe a sí mismo como ciencia, y ofrece una psicodinámica cuyo modelo es la mecánica de las ciencias naturales. A lo largo de los escritos de Freud es posible observar cómo el término inconsciente pasa de ser un adjetivo a ser hipostasiado bajo la forma de un objeto existente.4 Dicha interpretación, a ojos de nuestro autor, no acierta en lo esencial porque aún se mueve en el paradigma de la conciencia y no de la existencia tal y como es vivida. La idea del inconsciente es comprendida como aquello que "antecede" a la conciencia. Tenemos conocimiento de dicha instancia porque a través de determinados actos se hace presente en la conciencia. A partir de este hacerse presente y por medio de una articulación posterior, adquiere sentido para nosotros. Sin embargo, este proceder implica situarse un paso delante de ese ámbito originario que es la vida misma y de tal forma se pierde la naturaleza misma del fenómeno. Por ello resulta fundamental preguntarse por el acceso adecuado al fenómeno de los estados de ánimo sin hacer de éstos un objeto de reflexión.

El modo de acceso debe obedecer al modo de ser del fenómeno en cuestión, por ello reiteramos la pregunta ¿de qué modo "están presentes" los estados de ánimo en nosotros?, ¿qué significa "despertar" un estado ánimo? Despertar un estado de ánimo no significa, pues, hacer consciente lo que anteriormente se encontraba en el inconsciente. Con el término "despertar" se hace alusión a permitir que surja aquello que "ya está ahí," constituyéndonos. "Permitir" debe ser comprendido como "dejar", no obligar ni forzar, de tal modo que en este surgir, el estado de ánimo no se convierte en un objeto de reflexión. Se trata de acceder al fenómeno del modo en el que el fenómeno mismo lo obliga.

Heidegger califica el modo de "estar ahí" de los estados de ánimo como un *estar-fuera*. Justamente del mismo modo en que ha sido caracterizada la existencia, lo cual indica, como lo mencionamos ya a lo largo de los primeros capítulos, que la existencia es *anímica:* "El temple

de ánimo forma parte del modo de ser del hombre*”*.5 Los estados de ánimo determinan cómo nos encontramos. El “cómo” no es algo que se añade al Dasein, él es su *cómo*, siempre es en un modo señalado de ser, que dispone su ser-en-el-mundo en totalidad:

> Se aprecia que los temples de ánimo no son algo que esté meramente presente, sino que ellos mismos son justamente un modo fundamental y una manera fundamental del ser, y concretamente del ser-ahí, y ello implica de inmediato siempre: del “ser uno con otro”. Son modos del ser-ahí, y por tanto del estar-fuera. Un temple de ánimo es un modo, no meramente una forma o una manera, sino un modo en el sentido de una melodía que no está suspensa sobre lo que se da en llamar el auténtico estar presente del hombre, sino que da el tono para este ser, es decir, que templa y determina el modo y el cómo de su ser.6

De tal forma Heidegger afirma que los estados de ánimo deben de ser considerados como aquello que da consistencia y posibilidad al Dasein.7 No se trata de determinar una naturaleza fija a través de los estados de ánimo; por el contrario, lo que se está haciendo es señalar que aquello que define la naturaleza del Dasein es lo más indefinible e indeterminable en términos de presencia y objetivación. Decimos que la existencia es modal, de tal forma que: “[…] los temples de ánimo no aparecen siempre en el espacio vacío del alma y vuelven a desaparecer, sino que la existencia como existencia siempre está ya fundamentalmente templada. Lo que siempre sucede es sólo un cambio de los temples de ánimo.”8

Algunos estados de ánimo en los que nos encontramos pueden ser suficientemente definidos, tal es el caso de la tristeza, la alegría, el enfado, el agrado, etcétera. Pero, justamente, cuanto más indiferente parece ser el estado de ánimo en el que estamos, más poderosa e incisiva resulta la pregunta sobre su naturaleza, ¿por qué? Porque esta indiferencia hace patente la imposibilidad de identificar el estado de ánimo con alguna causa u objeto, dando lugar así a la posibilidad de aproximarnos a la propia naturaleza de dicho fenómeno, haciendo resplandecer su carácter disposicional, esto es como aquello *desde* lo cual me es dado el mundo, mi ser-con y el propio yo. Es justamente este carácter de indeterminación, de aparente y discreta inadvertencia el que compete al aburrimiento.

Detengámonos en la cuestión sobre el aburrimiento mismo. ¿En qué consiste el aburrimiento (*Langeweile*)?, ¿qué sucede en este estado

de ánimo? Heidegger nos dice: en el aburrimiento el tiempo se hace largo, buscamos llenarlo con ocupaciones que nos ayuden a hacer pasar el tiempo, de tal forma intentamos huir de él, tratamos de hacerlo "dormir". Pero, ¿por qué decimos que en el aburrimiento el tiempo se nos hace largo?, ¿qué significa ese se "nos hace largo"?9

En la cuestión del aburrimiento se hace patente el problema del tiempo.10 En efecto, la característica más determinante de dicho temple anímico, lo que al describirlo salta a la vista, es que en éste lo que está en juego es el tiempo, el largo y prolongado pasar del tiempo. El tiempo que normalmente "sólo pasa", en el aburrimiento adquiere un papel principal, se hace manifiesto, nos obliga a preguntarnos qué hacer con él. Y, ¿por qué? Porque no nos ofrece lo que esperamos de él, porque parece que se ha detenido, de tal manera nos obliga a tener que vérnoslas con él.

El aburrimiento revela una íntima relación con el tiempo. Tiempo que, de acuerdo con lo que hemos señalado en los capítulos precedentes, alude necesariamente a la cuestión del ser, pregunta fundamental de la metafísica. El aburrimiento es un estado de ánimo fundamental porque lo que revela es el carácter temporal del ser. Para poder mostrarlo, Heidegger se detendrá minuciosa y detalladamente en la descripción de dicho estado de ánimo.

En coherencia con el planteamiento fenomenológico, el análisis comienza a partir de la consideración de *lo aburrido como tal*, esto es, de aquello que se muestra como aburrido para después poder hacer relevante la naturaleza del aburrimiento mismo. Lo aburrido, dice Heidegger, es lo que no cautiva, lo que nos da largas, lo monótono, lo que no nos absorbe: nos deja en el vacío.11

Pero, ¿cómo interpretar el carácter de lo que denominamos "aburrido"?, ¿por qué decimos que algo es aburrido?, ¿de dónde proviene su carácter de aburrido? El aburrimiento, afirma Heidegger, proviene de *las cosas mismas*: "[…] el aburrimiento no es simplemente una vivencia anímica en el interior, sino que algo de él, *lo que aburre*, que hace surgir el aburrirse, nos sale al encuentro desde *las cosas mismas*."12 Es importante comprender el significado de la frase "el aburrimiento nos sale al encuentro *desde las cosas mismas*", ya que con dicha afirmación, una vez más, vuelve a hacerse patente el carácter fenomenológico hermenéutico del análisis en cuestión. El aburrimiento no proviene ni del "exterior" ni del "interior" sino del encuentro comprensivo-afectivo con las cosas mismas. Desde éste las cosas nos son dadas inmediatamente como aburridas, interesantes, alegres, tristes. Lo que me es dado de manera inmediata es ese libro, esa película, esa persona o esa situación como aburrida, interesante o indiferente. Los estados de ánimo nos sitúan

definitivamente en el mundo. Al afirmar que el aburrimiento procede de las cosas mismas se pretende colocar el análisis en el encuentro mismo con las cosas. Se trata de reparar en el hecho de que el trato con las cosas que me rodean y con los otros, necesariamente está ya atravesado por un estado de ánimo significativo.

La pregunta sobre el carácter de lo aburrido nos reconduce a la pregunta por el origen de los estados de ánimo. En efecto, si éstos no proceden de un fuero interno, de un estado meramente psicológico, si tampoco proceden de una exterioridad en sí misma considerada, se vuelve a hacer patente la ineludible condición del Dasein como ser-en-el-mundo. Las cosas mismas sólo pueden darse a un ente al que pertenezca como modo de ser dicha constitución. De lo contrario, seguiríamos moviéndonos en el esquema sujeto-objeto, el cual inevitablemente cae en aporía. Dicho esquema conduce al problema del "puente", del cual se deriva la cuestión de cómo entablar una relación inmediata entre la interioridad y la exterioridad buscada. Afirmar que el aburrimiento procede de las *cosas mismas*, es afirmar que proviene de las cosas mismas en su darse (las "cosas mismas" son este "darse"), y éste es siempre anímico. El mundo para el Dasein está ya siempre empapado de cierto estado de ánimo. De tal forma que no transferimos estados de ánimo a las cosas, sino que ellas nos son dadas ya desde un estado de ánimo, que procede de la inmediatez del encuentro.13 Volver a las *cosas mismas* es volver al fenómeno mismo, esto es, volver a aquello que se muestra en el encuentro.

El Dasein no es, en sentido estricto, causa de sus estados de ánimo y el estado de ánimo no es el efecto producido en él por un objeto, la cuestión está en entender esta relación que el propio Heidegger reconoce como híbrida, porque no se puede explicar a partir de una interioridad ni de una exterioridad.14 Porque tal y como lo hemos señalado, se trata de un fenómeno peculiar, se hace necesario establecer cuál debe ser el modo de tratamiento de los estados de ánimo, modo de tratamiento que no convierta al estado de ánimo en objeto. El conocimiento teórico inicia con la observación. Pero de entrada para poder observar algo es necesario tenerlo ahí, delante, y un estado de ánimo no se puede "tener" delante. El modo de abordar el fenómeno en cuestión debe llevarse a cabo de acuerdo con la manera en que se muestra, tal como surge y se desarrolla. Si obedecemos a dicho principio debemos reconocer que lo propio del aburrimiento es que de él huimos siempre. En cuanto surge intentamos escapar de él; ¿y cómo?, a través del *pasatiempo*. El pasatiempo es un constitutivo esencial del aburrimiento, aparece cada vez que el aburrimiento lo hace, cada vez de

modo distinto. En realidad no se trata de dos fenómenos distintos: el pasatiempo y el aburrimiento, el pasatiempo surge a una con el aburrimiento.

El aburrimiento viene a nuestro encuentro a partir del modo en que se manifiesta el pasatiempo. Heidegger nos dice: "De este modo, precisamente en el *pasatiempo* obtenemos la *actitud* correcta en la que el aburrimiento *nos sale al paso sin desfiguraciones*."15 Lo que se pretende es abordar el fenómeno no desde un esquema impuesto artificialmente, sino desde el ámbito de la inmediatez, de la cotidianidad. No desde "fuera", ni como algo "sobre" lo cual podamos decir esto o lo otro. Se trata de liberar al fenómeno de toda teoría psicológica o de la conciencia, y mostrarlo tal y como acontece, desde su propio acontecer.

El pasatiempo, como su nombre lo indica, tiene por objeto hacer pasar el tiempo, ¿de qué manera? Estando contra él, "presionándolo a pasar". Lo que éste pretende es "acortar" el tiempo, ese tiempo que se hace largo. A través del pasatiempo se pretende huir del aburrimiento, es un intento por aniquilarlo. Este huir del aburrimiento muestra que a su propia esencia compete el modo de la aversión.16

En el aburrimiento, afirma Heidegger, vemos el reloj una y otra vez, pero el tiempo apenas pasa. El ver una y otra vez el reloj es la manifestación de que el tiempo se hace lento y de tal forma se hace relevante. De esta manera el tiempo se hace patente, imposible de manipular o dominar. En el aburrimiento quisiéramos ser liberados de la espera a la que la lentitud del pasar del tiempo nos obliga.

El aburrimiento "está ahí", pero nos resulta imposible definirlo.17 "Está ahí" y no se puede captar en un concepto, y sin embargo: "[…] *alcanza las raíces de la existencia*, es decir, que campa [*west*] en su fundamento más propio. […] El aburrimiento está ahí, es algo propio, y sin embargo, siempre está rodeado de estas obras externas a las que nosotros, con nuestras constantes consideraciones, quedamos una y otra vez sujetos."18 El aburrimiento forma parte de las raíces del Dasein, por ello no se trata de un fenómeno insignificante o superficial.

Afirmar que el aburrimiento es parte de las raíces del Dasein es afirmar que el tiempo mismo lo es. En definitiva se reitera el análisis sobre la angustia llevado a cabo en *¿Qué es metafísica?* Afirmar que el aburrimiento "está ahí", es afirmar que el aburrimiento constituye nuestro propio ser. Pero con ello no se pretende afirmar, obviamente, que estemos siempre aburridos. En la medida en que se ha quitado al aburrimiento, al igual que sucedió con la angustia, el estatuto psicológico y se ha desplazado al ámbito de lo ontológico, lo que se quiere decir al aseverar que el aburrimiento es constitutivo, es que lo que es constitutivo

es lo que en éste se revela, es decir, el tiempo. Lo que en dicho temple anímico se revela, es pues, la constitución misma del Dasein.

El aburrimiento revela de manera privilegiada la cuestión del tiempo. Sin embargo esto no significa que se trate de observar, contemplar o reflexionar *sobre* el tiempo. Sí, en el aburrimiento hay, efectivamente, una relación privilegiada con el tiempo, pero no porque descubramos en él cierto interés o misterio, sino porque éste se *impone*. En el aburrimiento nada nos cautiva. El aburrimiento "paraliza" y "oprime".19

En este estado de ánimo el tiempo tarda en pasar, *nos da largas* y *nos deja en el vacío*. Es justamente este demorarse el que nos oprime. Buscamos una ocupación, pero nada nos interesa, no logramos ocuparnos con las cosas que nos rodean. No logramos ser absorbidos por ellas, interesados, concernidos. El aburrimiento, al igual que la angustia, expulsa de la cotidianidad. A partir de los "estados de ánimo fundamentales", los entes que nos rodean se revelan como aquello que no nos concierne más, como lo que no nos reclama más y se muestra carente de significado. Pero que ya nada nos concierna, que ya nada tenga significado, no quiere decir que las cosas desaparezcan, sino que nos *dejan en el vacío*. Las cosas ya no dicen nada, no ofrecen nada y, sin embargo, están ahí.20 Nos abandonan a nosotros mismos en lo que somos.

Pero, aunque la esencia del aburrimiento radica en esta ausencia de determinabilidad, ésta no resulta a primera vista evidente. Por ello Heidegger aborda el aburrimiento desde lo que considera tres modos distintos de darse. Así la primera forma del aburrimiento aparece caracterizada como el "estar aburridos por algo…"21 En este primer modo, lo que sucede es que todavía el aburrimiento aparece ligado a un ente concreto o a una situación determinada. Heidegger ejemplifica dicha forma de aburrimiento a partir de una situación bastante común: la espera en la estación de un tren que se ha retrasado. Nos vemos obligados a esperar. No hay nada qué hacer, damos un paseo y otro más, compramos algo, vemos los horarios del pizarrón una y otra vez, leemos una revista que no nos interesa, vemos el reloj de nuevo: el tiempo no ha pasado, parece no pasar… En este momento la estación misma se deniega, ¿qué significa se "deniega"?22

> El tiempo que se demora le deniega de algún modo el ofrecernos algo. Le obliga a dejarnos vacíos. La estación *se* deniega porque el tiempo *le* deniega algo. Él la desactiva y pese a todo no puede eliminarla, de modo que ahora la estación,

> precisamente en este “no ofrecer nada”, en este denegarse, en que nos haga esperar, justamente por ello, en su dejarnos vacíos, se vuelve más apremiante, más aburrida.23

La estación “está ahí” y sin embargo se rehúsa. Precisamente como ella no dice nada, como se muestra insignificante, es el tiempo el que como tal, a partir del estar ahí de la estación, se hace relevante. En este sentido, dice Heidegger, el tiempo *desactiva* el significado de lo ente y así se muestra él mismo. En efecto, en el aburrimiento *el ente se niega* y *nos deja en el vacío*, pero no podemos liberarnos de él, estamos “fijados” y entregados a lo que nos aburre. Nos encontramos retenidos, sujetos a ello.24 De tal forma esta retracción, este denegarse de la estación, que no libera, nos coloca en un estado de suspensión, en el que todas las posibilidades concretas se rehúsan. Estamos ahí, en suspenso. En esta descripción se hacen patentes los dos componentes del aburrimiento a los que ya hemos hecho alusión: *el ser dejado vacío* (*Hingehaltenheit*) y el *darnos largas del tiempo* (*Leergelassenheit*).25 Cada vez que el aburrimiento acontece, lo hace como un dejar en el vacío en el que el tiempo se demora, nos da largas. Es importante notar la íntima relación que existe entre un momento y otro, de tal manera que, esta conexión no puede venir de un elemento exterior, como de una yuxtaposición:

> Evidentemente, esta conexión no puede enlazarse externamente. Si el dar largas y el dejar vacíos son momentos estructurales del aburrimiento y del ser aburridos, estos dos momentos estructurales, en sí mismos, tienen que estar ajustados uno a otro desde la esencia del aburrimiento. Tiene que evidenciarse entre ellos una *juntura* peculiar, que esté predeterminada desde la esencia entera y original del aburrimiento. De ahí obtenemos la *indicación metódica* de que la *unidad interna* de estos dos momentos estructurales, y por tanto la *estructura entera* del ser aburridos, sólo la captamos si logramos ver la juntura original de estos dos momentos.26

Podemos decir que los dos componentes del aburrimiento son cooriginarios, lo que significa que uno ya está comprendido en el otro. No se trata pues de dos características o propiedades, una junto a la otra, sino de lo que podríamos denominar los principios del aburrimiento como tal. Por ello Heidegger afirma que dicha unión sólo puede comprenderse en la medida en que logramos captar la esencia misma del

aburrimiento.

Ahora bien, el *aburrimiento por…* no es la única forma de aburrimiento. A ojos de nuestro autor existe una forma de aburrimiento más original; ¿qué significa más original? “más profunda”, esto es, en ésta se muestran de manera más evidente “las raíces de nuestra existencia”.27 Las distintas formas del aburrimiento a las que Heidegger alude son modos en los cuales éste se manifiesta y se va mostrando cada vez de manera más original.

En la primera forma del aburrimiento, éste se encuentra ligado a algo concreto: “Lo aburrido tiene dentro de esta situación firmemente fijada una *inequivocidad* característica”.28 En cambio, en la segunda forma del aburrimiento, *el aburrimiento en...* esta relación con un objeto concreto resulta más difícil de localizar, y por ello el papel del pasatiempo se modifica. La dificultad de determinar el objeto que aburre resulta inherente a la esencia misma de este segundo modo en el que el aburrimiento se hace presente, es precisamente por ello que para Heidegger se trata de una forma de aburrimiento más profunda, justamente de esa indeterminabilidad resulta su carácter esencial.

A pesar de la dificultad que supone, Heidegger busca un ejemplo, al igual que lo hizo en el primer caso, para describir la esencia de dicho modo del aburrimiento. El propósito será mostrar cómo esta segunda forma se distingue del caso anterior. Conforme el análisis va siendo más profundo, la descripción nos va quitando amarras, y se muestra cómo no hay asidero posible. Al igual que en el análisis de la angustia, se va mostrando que al final lo que “queda” es nada.

Así, Heidegger parte de la descripción de una reunión a la que hemos sido invitados, al contrario que en el primer caso, en ésta todo resulta agradable: las personas, el lugar, la propia cena, el ambiente, todo transcurre de manera armoniosa. Para asistir a dicha invitación nosotros mismos nos hemos dado tiempo, no hemos sido obligados ni forzados a ir, tampoco a quedarnos más tiempo del que quisiéramos estar. Y sin embargo, de golpe, al final de la reunión, se hace patente que en realidad nos hemos aburrido. Lo que resulta relevante del ejemplo es que justamente al intentar determinar la “causa” de dicho aburrimiento todo se disipa, las personas, las cosas, la situación misma es reconocida como agradable, ¿cómo podrían, entonces, ser “causa” de dicho estado de ánimo? Así, se va haciendo patente la no vinculación del aburrimiento con un objeto o una situación precisa. De tal manera, al igual que en el caso de la angustia, poco importa la situación para que dicho estado de ánimo pueda surgir.

El pasatiempo en este segundo caso resulta difícil de determinar.

De hecho parecería que lo que caracteriza a esta situación es la falta de pasatiempo. Si por éste hemos comprendido aquello que nos ayuda a hacer que el tiempo pase más rápido, aquello que nos permite que la situación en la que estamos obligados a permanecer *pase*, ahora hay que decir que durante la reunión todo transcurría bien, no nos pasábamos viendo el reloj, intentando salir de ahí o buscando otra ocupación, por el contrario, estábamos *abandonados* a ella. En esta forma del aburrimiento, la situación no encuentra resistencia. ¿Qué papel juega entonces aquí el pasatiempo? Al analizar la situación nos damos cuenta de que el pasatiempo mismo es de lo que nos aburrimos. Dicho de otra manera, el pasatiempo es la propia situación y es de esta misma en su conjunto de la que nos aburrimos. En ésta no hay distinción neta y clara entre lo que aburre y el pasatiempo, éste no es lo que intenta aniquilar el aburrimiento, ir contra él, sino aquello ante lo que aburriéndonos, nos *abandonamos*. A propósito de lo anterior nos dice Heidegger:

> Pero entonces, en todo caso, hay que establecer que la invitación es aquello en lo que nos aburrimos, y que este "*en lo que*" es *al mismo tiempo* el *pasatiempo.* En esta situación aburrida, *el aburrimiento y el pasatiempo se entrelazan* de un modo peculiar. El pasatiempo se escurre dentro del ser aburridos y, propagado a toda la situación, obtiene una dimensión peculiar que en la primera forma, con los intentos interrumpidos e inquietos, no puede tener jamás.29

Pero al afirmar "es la situación misma la que aburre" brota el carácter indeterminado de lo aburrido porque, tal y como lo hemos dicho, en ésta todo resultaba agradable, ningún objeto o persona podía ser identificado como posible causa del aburrimiento, de tal manera que en esta forma del aburrimiento, *el aburrimiento en*, lo fundamental es el *estar en* como tal. En efecto, "todo" pasa bien. No es esto, ni lo otro… no es nada. Es mi *ser en* la reunión el que se aburre.

En cada forma del aburrimiento sus componentes, *el darnos largas del tiempo* y *el ser dejados vacíos*, se van modificando. A primera vista, parecería que en esta segunda forma del aburrimiento el tiempo no nos da largas. En efecto, no sólo no estamos obligados a permanecer en la reunión, sino que la situación entera es agradable. ¿Cómo podríamos entonces afirmar que siendo todo agradable, los entes se rehúsan y nos dejan en el vacío?, ¿cómo podríamos entonces decir que el tiempo nos da largas, si nosotros mismos hemos elegido estar ahí, *abandonarnos* a la situación? En esta segunda forma del aburrimiento, es cierto que no

pretendemos huir de la situación; por el contrario, nos abandonamos a ella. Sin embargo este abandono sugiere una forma de indolencia ante la situación entera que no dice nada y en la cual nos mantenemos. Abandonarnos significa: nos rendimos a este tiempo que simplemente dura, se prolonga. No esperamos nada. Esta indiferencia, implica a su vez "inhibición", esto es, abstenerse de todo trato con lo que nos rodea.30

Nos abandonamos a una situación que no nos cautiva y que hace patente el tiempo mismo. En este sentido, el tiempo:

> No se muestra como transcurriendo ni como imponiéndose, y no obstante se revela. ¿Cómo, pues? De modo que parezca que no está ahí. Se muestra y no discurre: está *detenido.* Pero eso no significa en absoluto que haya desaparecido, sino que este *estar detenido del tiempo* es el *dar largas más original,* y eso significa *oprimir.*31

El tiempo así presente parece que no transcurre, parece que se ha "detenido". En efecto, no luchamos contra él, no intentamos que pase más rápido, el pasatiempo no aparece como un buscar desesperadamente una ocupación, o estar viendo continuamente el reloj para ver si a fin de cuentas el tiempo avanza. En el segundo caso del aburrimiento nos abandonamos a la situación y en este abandono no buscamos ya nada, no estamos obligados a nada, simplemente estamos, el tiempo, dice Heidegger, "está detenido". Pero es justamente de este "detenerse" del que resulta el carácter opresor del tiempo. Lo que sobreviene es un aquietamiento que se manifiesta como un demorarse. De tal forma la noción vulgar del tiempo como aquello que transcurre, que permanentemente pasa, se ve modificada. La esencia del tiempo no consiste en transcurrir. Nos dice Heidegger el tiempo: "*se detiene y perdura*."32

En la segunda forma del aburrimiento nos hemos tomado el tiempo para la reunión. Y estando en la reunión, dejamos el tiempo pasar, no vamos contra él, no lo apresuramos, nos hemos abandonado a él, ningún obstáculo nos obliga a prestar atención a su desarrollo, a la evolución de cada uno de sus momentos; de tal forma, el tiempo deviene un "ahora" que se hace patente como pura duración. Ya no podemos hablar de una serie de "ahoras" que pudiéramos determinar con el reloj, el tiempo se convierte en un único ahora que se dilata, que no pasa. El tiempo no pasa, significa: no hay sucesión, estamos entregados a él. De tal forma Heidegger nos dice:

> El tiempo que nos hemos tomado para la velada –en eso consiste justamente el tomar– dejamos que perdure durante la velada de modo que, en el estar ahí metidos en lo que sucede, no atendemos a su transcurso ni a sus puntos temporales. El perdurar del durante absorbe en cierta manera la serie discurrente de ahoras, y se constituye en un *único ahora extendido,* que no discurre él mismo sino que está detenido. El ahora está extendido y detenido y mantenido en esta detención extendida, de modo que estamos metidos por completo en lo que sucede en torno a nosotros, es decir, que somos *por entero presente para* lo que comparece. Enteramente presentes para la situación, detenemos nuestro tiempo.33

El "ahora" hace referencia al carácter no sucesivo, no procesual ni genético del tiempo. La manifestación del tiempo como *ahora que se dilata* "nos da largas", nos coloca en un estado de suspensión, en el que se rompen los lazos con el pasado y con el futuro, pero con el pasado entendido como aquello que ha quedado simplemente atrás y, con el futuro como aquello que va a venir. Se cierra el horizonte del pasado y del futuro en el sentido vulgar del tiempo porque en este *ahora que se dilata* se hace patente que futuro no es aquello que va a venir y pasado aquello que ha quedado atrás. En el *ahora*, pasado y futuro han sido modificados:

> Por entero presentes para aquello que sucede, estamos cortados de nuestro pasado y futuro. Este *estar cortados* del *pasado propio* y del *futuro propio* no significa un fáctico quitarlos y extraerlos, sino una peculiar disolución del futuro y del pasado en el mero presente, una *modificación* del pasado y del futuro.34

Privado de la posibilidad de pasar, el ahora se mantiene, persevera. De tal forma que no hay paso de un "ahora" a otro, sino únicamente la dilatación de un ahora, un sólo ahora. Este "ahora" en el que no hay sucesión, recuerda la noción de temporalidad como la unidad de los "éxtasis" del tiempo.35

En este momento de la exposición podemos ver ya con mayor claridad el íntimo vínculo que existe entre los dos componentes del aburrimiento: el *ser dejado vacío* y el *darnos largas del tiempo*. El tiempo como un *ahora que se dilata,* y que en este sentido nos da largas, crea un vacío en el que es imposible asirse a algo. Nos dice Heidegger:

> Pues vemos que el aburrimiento, cuanto más profundo se hace, tanto más plenamente está enraizado en el tiempo, en el tiempo que nosotros mismos somos. Por consiguiente, tenemos que poder construirnos en cierta manera el aburrimiento profundo a partir de la esencia del tiempo capturada más profundamente.36

En la segunda forma de aburrimiento podemos decir que es el propio Dasein quien se aburre. El aburrimiento revela su carácter temporal. Pero de nueva cuenta resulta imprescindible atender a la cuestión: la revelación del ser temporal del Dasein es la revelación del ser mismo como tiempo. Porque, tal y como se ha intentado mostrar a lo largo de nuestro trabajo, Dasein no es en sentido originario sujeto, individuo o persona, sino el Ahí del ser.

Ya hemos puesto de manifiesto la transformación que Heidegger lleva a cabo de la noción de hombre a través del concepto Dasein. En *Conceptos fundamentales de la metafísica* esta cuestión se reitera. Dicha transformación resulta imprescindible para poder abordar la cuestión de la metafísica en su esencia. De la comprensión del hombre como Dasein, esto es, como apertura, el aburrimiento se revela no como simple estado de ánimo, sino como acceso al fenómeno que está en la base de las cuestiones fundamentales de la metafísica, esto es, el tiempo:

> Es decir, hay que advertir que la concepción del hombre como conciencia, como sujeto, como persona, como ser racional, y el *concepto* de todo ello: de conciencia, de sujeto, de yo, de persona, tienen que ser cuestionados, *no* sólo el *acceso* a la conciencia en el sentido cartesiano del *método* de la comprensión de la conciencia, sino el *planteamiento* del hombre como conciencia en general o como plexo de vivencias, o similares: todo eso tiene que cuestionarse si es que ha de quedar libre el camino para avanzar hacia la esencia del aburrimiento, o, a una con ello, del tiempo.37

A la primera y segunda formas del aburrimiento sigue una tercera que Heidegger denomina *aburrimiento profundo*. El análisis debe ganar en profundidad, por lo tanto, en esta tercera forma, el aburrimiento se revela en su esencia. Hemos visto que el aburrimiento se hace accesible a partir del modo en el que el pasatiempo se manifiesta en él, pero mientras más profundo resulta el aburrimiento, más silencioso, reservado y discreto es, de tal modo que más difícil resulta reconocer el pasatiempo

en cuestión. En la tercera forma del aburrimiento, Heidegger se pregunta si todavía podemos hablar de pasatiempo.

A propósito de lo cual nos explica: en la tercera forma del aburrimiento lo que aburre es caracterizado como *eso que aburre*. Con ello se destaca su carácter puramente impersonal, indeterminado y desconocido. Lo que aburre, en el aburrimiento profundo, no alude ya ni a un objeto, ni a una situación a la que nos abandonamos. Su carácter anónimo se hace así del todo relevante.38 *Eso que aburre* no es, sin embargo, una abstracción o una generalización. El carácter absolutamente indeterminado de "eso aburre" no permite que sea abordado a través de un ejemplo como en los dos casos anteriores. Se trata de mostrar la esencia del aburrimiento mismo. De tal manera se hace del todo evidente el desmontaje del término "estado de ánimo" que se ha llevado a cabo, reiterándose así el análisis de *¿Qué es metafísica?* El aburrimiento profundo no puede ser identificado con un estado meramente psicológico porque no procede del ámbito de la subjetividad, sino del propio Dasein. Y que proceda del propio Dasein significa que procede de la apertura, del Ahí del ser.

Pero, ¿qué es lo que expresa la afirmación "eso aburre"?, ¿qué sucede con el pasatiempo que, de acuerdo con lo dicho, aquí no tiene lugar? "Eso que aburre" simplemente irrumpe, la situación resulta indiferente. La búsqueda de pasatiempo no sólo resulta aquí inútil, sino que éste no es buscado en lo absoluto. Podríamos decir que en este modo del aburrimiento lo que hay es incluso un rechazo al pasatiempo. El aburrimiento se impone así en toda su desnudez: "De este modo, aquí, y precisamente aquí, se evidencia el modo como el pasatiempo *responde* al aburrimiento, al carácter del propio aburrimiento. No autorizar el pasatiempo significa ceder la supremacía a este aburrimiento."39

Ceder la supremacía al aburrimiento significa que el sujeto no tiene nada que decir. Finalmente el individuo *ha sido* desprendido, arrebatado de la posibilidad de comprenderse desde lo ente y se ha hecho patente el Ahí como el no-lugar que lo constituye y determina en tanto que Dasein. De tal forma lo relevante no es ya lo que él como sujeto individual tenga que decir, sino lo que a través de él es dicho. Por ello: "el '*est ist einem langweilig*', el 'uno se aburre', nos ha instalado ya en un ámbito de poder sobre el que ya no tiene poder la persona individual, el sujeto individual público."40

Pero, ¿en esta forma del aburrimiento de qué modo aparecen los dos constitutivos de dicho estado de ánimo: *el ser dejado vacío* y *el darnos largas del tiempo*? En el aburrimiento profundo:

> Toda la situación, y nosotros mismos en tanto que este sujeto individual, somos en ello indiferentes, es más, este aburrimiento hace precisamente que no sólo no se llega a que tal cosa valga para nosotros como algo especial, sino que más bien hace que *todo valga igual de mucho y de poco*.41

En esta forma, el aburrimiento, se encuentra absolutamente deslindado de situación o ente alguno, incluido el propio Dasein. Si en el primer caso es inequívoco aquello que aburre, si en el segundo caso está vinculado a una situación, en esta última forma se hace del todo patente la esencia del aburrimiento. Su aparecer súbito, desligado de causa alguna, en el que todo de golpe deviene indiferente, nos recuerda el carácter anodino al que Heidegger refería al describir el surgir de la angustia. Una vez pasada la angustia, el habla cotidiana se expresa diciendo que "nada" ha pasado, y de esta forma, nos dice Heidegger, acierta en lo dicho. La falta total de relevancia en el aburrimiento profundo, nos conduce precisamente a la nada, que en él (en el aburrimiento) se hace patente desde el tiempo.

En definitiva, en el análisis del aburrimiento Heidegger reitera lo dicho sobre la angustia en *¿Qué es metafísica?* En la totalidad de lo ente nos encontramos:

> […] nos encontramos en medio de lo ente en su conjunto, es decir, en el conjunto de esta indiferencia. Pero lo ente en su conjunto no desaparece, sino que *precisamente se muestra como tal* en su indiferencia. Según esto, el *vacío* consiste aquí en la *indiferencia* que abarca lo ente *en su conjunto*.42

Ahora bien, a propósito de las preguntas que nos planteamos al inicio del capítulo respecto a si el privilegio otorgado a la angustia tanto en *Ser y tiempo* como en *¿Qué es metafísica?* queda desplazado por el aburrimiento, o si puede hablarse de una diferencia constitutiva entre ellos, podríamos ahora decir lo siguiente: en estricto sentido, a la angustia y al aburrimiento compete la posibilidad de hacer patente, mediante el encontrarse, la copertenencia de ser y nada, de ser y tiempo. Esta copertenencia expresa la finitud radical del ser. El análisis del aburrimiento reitera los rasgos fundamentales de la angustia y lo revelado a partir de ésta. En ambos, el ente intramundano en su conjunto cae en una total indiferencia; que ya nada en el mundo me cautive, hace posible la pregunta por *el ente en cuanto ente*. La angustia corta la palabra, el aburrimiento también: no hay nada qué decir. Y en ambos

casos hay una opresión, una sujeción a lo ente en su totalidad que nada dice y del cual no podemos liberarnos. En la angustia y en el aburrimiento la totalidad de lo ente, en un silencio que ningún ruido puede modificar, *impera*; por ello, en estos estados de ánimo, dice Heidegger, estamos suspensos, como en un estado de cesación. Angustia y aburrimiento son estados de ánimo fundamentales porque revelan precisamente eso: el fundamento; pero al hacerlo lo muestran como un abismo.

Y, a pesar de que no somos capaces, por lo general, de escuchar el aburrimiento profundo, cuando éste se nos hace patente en su profundidad nos obliga a escuchar lo que en él se revela:

> Mientras que en el primer caso del aburrimiento el esfuerzo se dirige a acallar el aburrimiento con el pasatiempo para que *no haga falta escucharlo,* mientras que en el segundo caso lo distintivo es un *no querer escuchar,* ahora tenemos el *estar forzados a un escuchar,* un estar forzados en el sentido de la coerción que todo lo *auténtico* tiene en la existencia, y que por consiguiente guarda relación con la *libertad más íntima.*43

En efecto, en este escuchar:

> […] no respondemos a este aburrimiento con un pasatiempo que pretenda hacerlo pasar, ni en realidad lo eludimos, sino que experimentamos un peculiar ser forzados a escuchar lo que tiene que decirnos, un ser forzados a la peculiar verdad, apertura, que reside en este temple de ánimo como en general en todos.44

Obligados a escuchar, pero en la escucha nada es dicho. La libertad más íntima consiste en permitir que este silencio tenga lugar. Permitirlo y soportarlo. He ahí lo propio del ser libre.45

El tiempo se hace presente, pero de él no puede decirse *algo*: justamente porque el tiempo no es un ente. Debido a que en el aburrimiento profundo todo cae en una indiferencia, y porque la identificación con lo ente, con una situación precisa, o con una propiedad que pueda definirlo, le es ya imposible al Dasein, éste es llamado a ser sí mismo en tanto que Dasein, esto es, como posibilidad.46 Asumir la apertura que lo constituye, ser posibilidad en cuanto posibilidad, es la tarea que le ha sido confiada al Dasein.

Una vez que hemos llegado a este punto, podemos afirmar que la manera en que se hacen presentes los dos componentes esenciales del

aburrimiento en esta tercera forma podría describirse así: el ser dejado vacío se hace patente a partir de la negación del ente en su totalidad, incluido el Dasein que se revela como pura posibilidad. Pero es precisamente este encontrarse como pura posibilidad lo que da lugar al segundo componente del aburrimiento, el darnos largas del tiempo. En efecto, si en la negación de lo ente se pone de manifiesto que el Dasein no es originariamente ésta o alguna otra posibilidad, sino la posibilidad misma de serlo; y si a ningún ente podemos asirnos, ¿de qué manera podríamos estar ante dicho develamiento si no es manteniéndonos en suspenso? De tal manera afirma Heidegger:

> Con toda la amplitud de lo ente que se deniega en su conjunto, en cuyo centro nos encontramos, se corresponde el agudizamiento único del darnos largas en aquello que posibilita originalmente la existencia en medio de lo ente que de este modo es manifiesto en su conjunto. *Es ist einem langweilig.* De este ser abandonados por lo ente que se deniega en su conjunto forma parte al mismo tiempo el ser forzados a este vértice extremo del auténtico posibilitamiento de la existencia en cuanto tal. Con ello hemos determinado el *darnos largas específico de la tercera forma: ser forzados al posibilitamiento original de la existencia en cuanto tal.*47

En el aburrimiento profundo, el Dasein es reenviado hacia su más propio poder ser. El reenvío, dice Heidegger, tiene carácter liberador, sin embargo, la liberación sólo tiene lugar si el Dasein se resuelve a ser el *tener que ser que es*. El momento en el que el Dasein decide ser sí mismo en tanto que Dasein, es el *instante*: “El instante no es otra cosa que *la mirada de un estar resuelto* en el que toda la situación de un actuar se abre y se mantiene abierta.”48 Pero, ¿cuál es el sentido de este “actuar”? Se trata de aceptar la finitud radical que nos constituye. Por lo tanto, actuar no tiene el sentido de manipular o transformar, sino de aceptar la necesidad de la contingencia más radical.

En efecto, en el aburrimiento profundo el Dasein se revela a sí mismo como tiempo, tiempo que se prolonga y que, paradójicamente, en este prolongarse contiene en sí noticia de su brevedad, de su finitud. Vemos así como nuestro análisis nos ha conducido a la forma más profunda del aburrimiento, es decir, a la más esencial. *El ámbito de la filosofía es justamente el de lo más esencial*. La filosofía debe acceder a lo esencial, pero a su vez, y esto es lo fundamental, ella misma brota de la experiencia de la esencialidad. De tal forma que es necesario despertar

dicha experiencia; despertarla no significa "provocarla". El despertar de dicha experiencia, de dicho estado de ánimo, revela la naturaleza misma de la filosofía y, con ello la naturaleza misma del Dasein. La filosofía no es un saber "sobre algo", sino un *encontrarse fundamental* que nos dispone, que nos pone en tono de poder preguntar. Lo que este tono revela es que el Dasein es finito.

Se trata pues de escuchar el estado de ánimo fundamental. Escucharlo significa comprender que no se trata de un sentimiento, una emoción o una vivencia más entre las otras, sino de aquello que surge y muestra la esencia del hombre entendido como Dasein. Se trata de escuchar, de mantenerse en dicho estado de ánimo aun cuando: "[…] es difícil *no prestar oposición a un aburrimiento profundo, dejarse templar por su templamiento, para escuchar de él algo esencial*."49

El Dasein ha de resistir dicho estado de ánimo, no actuar contra él. Colocarse más allá de lo que comúnmente entendemos por acción o pasividad. Esperar. Aunque, ¿cuál es el carácter de esta espera? Esperar a que la exigencia extrema sea anunciada al hombre: que es Dasein, apertura, el Ahí del ser. No razón calculadora, no sujeto. La exigencia extrema está en que el hombre sepa quién es. Un saber que radica justamente en no saberlo. Un saber que se revela como libertad que consiste en aceptar ser lo que se es: posibilidad. Es precisamente este saber el que compete a los estados de ánimo; es este saber el que les concede tal relevancia y que implica por ello una resignificación radical de lo que la tradición ha entendido por dicho fenómeno.

La pregunta por el ser ha quedado en el olvido, y con ello necesariamente se ha perdido memoria de quién es el hombre. De tal manera que:

> […] preguntar *por este temple de ánimo fundamental* no significa seguir legitimando y practicando los afanes humanos actuales del hombre, sino liberar la humanidad en el hombre, la humanidad del hombre, es decir, liberar la *esencia* del hombre, *dejar que la existencia en él se haga esencial*.50

Notas

1] Cf. M. Heidegger, *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud y soledad*, tr. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pp. 113-116. En adelante *CFM*. (Gesamtausgabe: edición integral, vol. 29/30. [*GA* 29/30, pp. 120-123]).

2] *CFM*, p. 90. (*GA* 29/30, p. 90).

3] *Ibidem*, p. 124. (*GA* 29/30, p. 134: "Allgemein gesprochen: Dieses Be-stimmen ist zu fassen als ein uns so und so Stimmen und dieses *Gestimmtsein* als die *Grundart unseres Daseins*.")

4] Cf. *Seminarios de Zollikon*. Como hemos señalado, dichos seminarios estaban dirigidos en su mayoría a médicos y psiquiatras. En realidad, prácticamente a lo largo de todo el texto hay referencias al psicoanálisis, sin embargo a continuación señalamos algunos pasajes que nos parecen importantes: pp. 27-29, 167-171, 193-202, 230-232, 245-246, 250-252, 279. También cf. Francoise Dastur, *Daseinanalyse et psychanalyse: la question del l'inconscient*, en *Nouvelles Psychoanalytiques, Séminaire Philosophie et Psychanalyse*, Université Paris I, Sorbonne, 2010. Y de la misma autora, *Autour de la phénomenologie*, Cannes 2007, www.artefilosofia.com.

5] *CFM*, p. 94. (*GA* 29/30, p. 96).

6] *Ibidem*, p. 98. (*GA* 29/30, pp.100-101: "Es zeigt sich: Stimmungen sind nicht etwas, das nur vorhanden ist, sondern sie selbst sind gerade eine Grundart und Grundweise des Seins, und zwar des Da-seins, und darin liegt unmittelbar immer: des Miteinanderseins. Sie sind Weisen des Da-seins und damit solche des Weg-seins. Eine Stimmung ist eine Weise, nicht bloβ eine Form oder ein Modus, sondern eine Weise im Sinne einer Melodie, die nicht über dem sogenannten eigentlichen Vorhandensein des Menschen schwebt, sondern für dieses Sein den Ton angibt, d.h. die Art und das Wie seines Seins stimmt und bestimmt.")

7] Cf. *Idem.* (*GA* 29/30, p. 101).

8] *Ibidem*, p. 99. (*GA* 29/30, p. 102). Recuérdese lo dicho en *ST* a propósito de la condición anímica del Dasein: "Que los estados de ánimo se estropeen y puedan cambiar sólo prueba que el Dasein ya está siempre anímicamente templado." *ST*, p. 158 (*SuZ*, p. 134). A lo anterior Heidegger añade: "Y además jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo […]". *ST*, p. 160. (*SuZ*, p. 136).

9] Precisamente en alemán *Langeweile* significa "momento largo".

10] Cf. *CFM*, p. 114. (*GA* 29/30, p. 120).

11] Cf. *Ibidem*, p. 118. (*GA* 29/30, p. 126).

12] *Ibidem*, p. 117. (*GA* 29/30, p. 124).

13] Cf. *Ibidem*, p. 121-122. (*GA* 29/30, p. 130-132).

14] Cf. *Ibidem*, p. 122. (*GA* 29/30, pp. 131-132).

15] *Ibidem*, p. 126. (*GA* 29/30, p. 136).

16] Cf. *Ibidem*, p. 129. (*GA* 29/30, pp. 140-141). En lo dicho se confirma la naturaleza refractaria de los estados de ánimo señalada en

Ser y tiempo. El encontrarse abre el estado de arrojado constitutivo del Dasein, pero este abrir no es directo ni objetivo, sino que por el contrario, lo hace en el modo de la aversión esquivadora. Recordemos la cita de *Ser y tiempo*: "El estado de ánimo no abre mirando hacia la condición de arrojado, sino en la forma de una conversión o una aversión." *ST*, p. 160. (*SuZ*, p. 135). Posteriormente en *¿Qué es metafísica?*, el análisis de la angustia pone de manifiesto cómo ésta rechaza, de tal forma que resulta imposible capturarla en concepto alguno. Cf. *QM*, p. 30. (*GA* 9, p. 114).

17] Cf. *CFM*, p. 131. (*GA* 29/30, pp. 143-144).

18] *Ibidem*, p. 132. (*GA* 29/30, pp. 144-145. "[…] daβ am Ende die Langeweile *an die Wurzeln des Daseins greift*, d.h. in seinem eigensten Grunde west. […] Die Langeweile ist da, ist etwas Eigenes und ist gleichwohl immer umlagert mit diesen Auβenwerken, an denen wir bei unseren ständigen Betrachtungen immer wieder hängen bleiben.")

19] "Para nuestro *problema conductor*, qué es en realidad el *ser aburrido*, resulta entonces que el ser aburrido es un peculiar *paralizante ser afectado por el curso moroso del tiempo y por el tiempo en general*, un ser afectados que nos oprime a su manera." *CFM*, p. 134. (*GA* 29/30, p. 148). También ver lo dicho en *QM: "*[…] este apartarse de lo ente en su totalidad, que nos acosa y rodea en la angustia, nos aplasta y oprime." *QM*, pp. 26-27. (*GA* 9, p. 112).

20] Cf. *CFM*, p. 139. (*GA* 29/30, p. 154).

21] De alguna manera el análisis del miedo y la angustia que Heidegger lleva a cabo en *Ser y tiempo* recuerda este proceder. De la primera posible identificación con un objeto, en el caso del miedo, a la absoluta indeterminabilidad que se revela en la angustia.

22] Cf. *Ibidem*, p. 140. (*GA* 29/30, p. 156).

23] *Ibidem*, p.141. (*GA* 29/30, p. 158: "Die zögernde Zeit versagt ihm gleichsam, uns etwas zu bieten. Sie zwingt ihn dazu, uns leerzulassen. Er versagt *sich*, weil die Zeit *ihm* etwas versagt. Sie schaltet ihn aus und kann ihn aber doch nicht beseitigen, so daβ er nun gerade in diesem Noch-nichts-bieten, diesem Sichversagen, in dem, daβ er uns warten läβt –daβ er gerade dadurch in seinem Leerlassen aufdringlicher, langweiliger wird.")

24] Recomendamos ampliamente la lectura de *Lo abierto, El hombre y el animal* (Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 83-92), de Giorgio Agamben, en el cual nos ofrece un excelente análisis de la cuestión del aburrimiento tratada por Heidegger en los *CFM*.

25] Cf. *CFM*, p. 143. (*GA* 29/30, p. 160).

26] *Ibidem*, p. 144. (*GA* 29/30, p. 161: "Dieser Zusammenhang kann offenbar nicht äuβerlich geknüpft sein. Wenn das Hinhalten und

das Leerlassen Strukturmomente der Langeweile und des Gelangweiltwerdens sind, müssen diese beiden Strukturmomente in sich aus dem Wesen der Langeweile heraus aufeinander zugeschnitten sein. Es muβ sich zwischen ihnen eine eigentümliche *Fuge* zeigen, die aus dem ganzen und ursprünglichen Wesen der Langeweile vorherbestimmt ist. Daraus entnehmen wir die *metodische Anweisung*, daβ wir jetzt die *innere Einheit* dieser beiden Strukturmomente und damit die *ganze Struktur* des Gelangweiltwerdens nur fassen, wenn es uns gelingt, diese ursprüngliche Fuge dieser beiden Momente zu sehen.")

27] Cf. *Ibidem*, p. 145. (*GA* 29/30, p. 162).

28] *Ibidem*, p. 146. (*GA* 29/30, p. 164).

29] *Ibidem*, p. 151. (*GA* 29/30, p. 170).

30] Cf. *Ibidem*, pp. 156-157. (*GA* 29/30, pp. 177-178).

31] *Ibidem*, pp. 160-161. (*GA* 29/30, p.184: "Sie zeigt sich nicht als verflieβend und drängend und zeigt sich doch- wie denn? So, daβ es scheint, sie sei nicht da. Sie zeigt sich und flieβt nicht –sie *steht*. Das heiβt aber ganz und gar nicht: sie ist verschwunden, sondern dieses *Stehen der Zeit* ist das *ursprünglichere Hinhalten* und das heiβt *Bedrängen*.")

32] *Ibidem*, p. 161. (*GA* 29/30, p. 184).

33] *Ibidem*, pp. 162-163. (*GA* 29/30, p. 186).

34] *Ibidem*, p. 163. (*GA* 29/30, p. 187-188).

35] Como lo sabemos, al afirmar que la temporalidad debe ser comprendida como éxtasis, se ha puesto de manifiesto en *Ser y tiempo*, el carácter sincrónico y no diacrónico del tiempo. Cf. *ST*, p. 346. (*SuZ*, p. 329). En los *Conceptos fundamentales de la metafísica*, cuando Heidegger habla del tiempo, que se revela en esta segunda forma del aburrimiento como un ahora que se dilata, está reiterando lo ya expuesto sobre la temporalidad en la obra mencionada.

36] *CFM*, p. 175. (*GA* 29/30, p. 201: "Denn wir sehen, die Langeweile ist, je tiefer sie wird, um so völliger in der Zeit verwurzelt – in der Zeit, die wir selbst sind. Demnach müssen wir aus dem tiefer gefaβten Wesen der Zeit uns gleichsam die tiefe Langeweile konstruieren können.")

37] *Idem.* (*GA* 29/30, pp. 201-202).

38] Cf. *Ibidem*, p. 176. (*GA* 29/30, p. 203). El carácter indeterminado y anónimo de la angustia se hizo patente en el análisis que hemos expuesto de *¿Qué es metafísica?*, análisis que a su vez reitera lo iniciado en el parágrafo 40 de *Ser y tiempo*. Este carácter anónimo hace referencia al hecho de que estamos siempre en un estado de ánimo que no tenemos, sino que en todo caso, *somos tenidos por él*.

39] *Ibidem*, p. 178. (*GA* 29/30, p. 205).

40] *Idem.* (*GA* 29/30, p. 205).

41] *Ibidem*, p. 180. (*GA* 29/30, p. 207).

42] *Idem*. (*GA* 29/30, p. 208: "[…] sondern finden uns inmitten des Seienden im Ganzen, d.h. im Ganzen dieser Gleichgültigkeit. Das Seiende im Ganzen verschwindet aber nicht, sondern *zeigt sich gerade als solches* in seiner Gleichgültigkeit. Die *Leere* besteht hier demgemäβ in der *Gleichgültigkeit*, die *im Ganzen* das Seiende umfängt.") También cf. *QM*, p. 29. (*GA* 9, p. 113).

43] *Ibidem*, p. 178. (*GA* 29/30, p. 205).

44] *Ibidem*, p. 181. (*GA* 29/30, p. 209).

45] Recordemos lo dicho en *ST* a propósito de la comprensión de la *llamada* y la *voz de la conciencia*: "Ya hemos respondido a esta pregunta con la siguiente tesis: la llamada no 'dice' *nada* que hubiera que discutir, no da noticia de algún suceso. La llamada remite al Dasein *hacia adelante* en dirección a su poder-ser, y lo remite en cuanto ella llama *desde* la desazón. Es cierto que el vocante queda indeterminado – pero el de-dónde de su llamar no es indiferente al llamar mismo. Este de-dónde –la desazón del aislamiento arrojado– va implicado en el llamar, es decir, queda también abierto en él. El de-dónde del llamar hacia delante en dirección a… coincide con el hacia-dónde de la llamada hacia atrás. La llamada no da a entender un poder-ser universal o ideal; la llamada abre el poder-ser como el poder-ser, en cada caso aislado, de cada Dasein." *ST*, p. 299. (*SuZ*, p. 280).

46] "Pero el sí mismo de la existencia, que en todo eso se vuelve irrelevante, no pierde con ello su determinación, sino al contrario, este empobrecimiento peculiar que con este '*es ist einem langweilig*' se opera con relación a nuestra persona *trae* al *sí mismo* por vez primera en toda su desnudez, *a él mismo* en tanto que el sí mismo que *es ahí* y que ha asumido su ser-ahí. ¿Para qué? *Para serlo.* No a mí en tanto que yo, sino a la existencia en mí se deniega lo ente en su conjunto cuando yo sé*:* '*es ist einem langweilig*'." *CFM*, p. 186. (*GA* 29/30, p. 215).

47] *Ibidem*, pp. 186-187. (*GA* 29/30, p. 216).

48] *Ibidem*, p. 193. (*GA* 29/30, p. 224: "Der Augenblick ist nichts anderes als der *Blick der Entschlossenheit*, in der sich die volle Situation eines Handelns öffnet und offenhält.") Sobre el *instante* Heidegger nos dice en *ST: "*Al presente retenido en la temporeidad propia, y que por ende es un *presente propio*, lo llamamos el *instante* [*Augenblick*]. Este término debe entenderse en sentido activo, como éxtasis. Significa la salida fuera de sí, resuelta, pero *retenida* en la resolución, por la que el Dasein sale de sí a lo que en la situación comparece en forma de

posibilidades y circunstancias de las que es posible ocuparse." *ST*, p. 355. (*SuZ*, p. 338).

49] *CFM*, p. 206. (*GA* 29/30, p. 240).

50] *Ibidem*, p. 212. (*GA* 29/30, p. 248: "Nach *dieser Grundstimmung* fragen heiβ aber, nicht die heutigen Menschlichkeiten des Menschen weiterhin rechtfertigen und betreiben, sondern die Menschheit im Menschen befreien, die Menschheit des Menschen, d.h. das *Wesen* des Menschen befreien, *das Dasein in ihm wesentlich werden lassen*. Diese Befreiung des Daseins im Menschen heiβt nicht, ihn in eine Willkür stellen, sondern dem Menschen das Dasein als seine eigenste Bürde aufladen. Nur wer sich wahrhaft eine Bürde geben kann, ist frei.")

Bibliografía

I. Escritos de Martin Heidegger

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (*SuZ*), Max Niemeyer, Tübingen, 2006.

_____. *Gesamtausgabe* (*GA*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975-ss.

_____. *GA* 2: *Sein und Zeit*, (1927), F.-W. von Herrmann (ed.), 1977.

_____. *GA* 9: *Wegmarken*, (1919-1961), F.-W. von Herrmann (ed.), 1976.

_____. *GA*, 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26), W. Biemel (ed.), 1976.

_____. *GA*, 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (SS 1927), F.-W. von Herrmann (ed.), 1989.

_____. *GA* 27: *Einleitung in die Philosophie*, (WS 1928/1929), Otto Saame und Ina Saame-Speidel (eds.), 1996.

_____. *GA*, 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (WS 1929/30), F.-W. von Herrmann (ed.), 1992.

_____. *GA* 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, (KNS 1919), Bernd Heimbüchel (ed.), 1987.

_____. *GA* 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (WS 1920/1921, SS 1921, 1918/1919), M. Jung, Th. Regehly, C. Strube (eds.), 1995.

_____. *GA* 62: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. (Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät, 1922), Günther Neumann (ed.), 2005.

_____. *GA* 63: *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), K. Bröcker-Oltmanns (ed.), 1988.

_____,*GA* 64: *Der Begriff der Zeit*, (1924), F-W. von Herrmann (ed.), 2004.

_____. *GA* 89: *Zollikoner Seminare*, Claudius Strube (ed.)

Traducciones en español:

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002. (*Sein und Zeit*, *GA* 2).

_____. *El Ser y el tiempo*, tr. José Gaos, México, FCE, 1986.

_____. *Introducción a la filosofía*, tr. Manuel Jiménez Redondo,

Madrid, Frónesis, Cátedra, Universitat de Valencia, 2001. (*Einleitung in die Philosophie*, *GA* 27).

_____. *Lógica. La pregunta por la verdad*, tr. J. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2004. (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, *GA* 21).

_____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Informe Natorp)* tr. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Editorial Trotta, 2002. (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* [PIA], en *Dilthey-Jahrbuch* 6 [1989], editado por H.-U. Lessing).

_____. *Estudios sobre mística medieval*, tr. Jacobo Muñoz, Madrid, Siruela, 1997. (*Pänomenologie des religiösen Lebens*, *GA* 60).

_____. *Introducción a la fenomenología de la religión*, tr. Jorge Uscatescu, México, FCE, 2006. (*Pänomenologie des religiösen Lebens*, *GA* 60).

_____. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, tr. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, 1999. (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, *GA* 63).

_____. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, tr. Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2005. (*Zur Bestimmung der Philosophie*, *GA* 56/57).

_____. *El concepto de tiempo*, tr. Raúl Gabás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2006. (*Der Begriff der Zeit*, *GA* 64).

_____. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, tr. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000. (*Grundprobleme der Phänomenologie*, *GA* 58).

_____. *Kant y el problema de la metafísica*, tr. Gred Ibscher Roth, México, FCE, 1996. (*Kant und das Problem der Metaphysik*, *GA* 3).

_____. *De la esencia del fundamento* en *Hitos*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000. (*Wegmarken*, *GA* 9).

_____. *¿Qué es metafísica?*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2003. (*Wegmarken*, *GA* 9).

_____. *¿Qué es metafísica?*, tr. Xavier Zubiri, Buenos Aires, Siglo XX, 1983.

_____. *Conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud y soledad*, tr. J. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2007. (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, *GA* 29/30).

_____. *Seminarios de Zollikon*, tr. Ángel Xolocotzi Yáñez, México, Jitanjáfora, 2007. (*Zollikoner Seminare*, *GA* 89).

Heidegger, Martin y Hannah Arendt, *Correspondencia 1925-*

1975, tr. Barcelona, Herder, 2000. (*H. Arendt/ M. Heidegger Briefe* (1925-1975), U. Ludz [ed.], Frankfurt am Main, 1998).

II. Otras fuentes primarias

Agustín, San. *Confesiones*, Madrid, Gredos, 2010.

Aristóteles, *De Anima*, tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.

_____. *Ética Nicomaquea*, tr. Julio Palí Bonet, Madrid, Gredos, 1985.

_____. *Metafísica*, tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.

_____. *De Interpretatione*, tr. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1995.

_____. *Rétorica*, tr. Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1999.

_____. *Tópicos*, I, 102 a 1-5, tr. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos.

Husserl, Edmund, *El artículo "fenomenología" de la Enciclopedia Británica*, en *Invitación a la fenomenología*, tr. Antonio Zirión, Barcelona, Paidós, 1992.

_____. *Investigaciones lógicas*, quinta investigación, tomo 2, tr. Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 2002.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, tr. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2002.

Platón, *República* en *Diálogos*, tr. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986.

III. Obras de comentadores

Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-textos, 2005.

Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, FCE, 2004.

Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1981.

Beaufret, Jean, *De l'existentialisme à Heidegger*, París, J. Vrin, 1986.

Berciano, Modesto, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

Bergo, Bettina, *Philosophy´s Moods: the Affective Grounds of Thinking*, serie: Contributions to Phenomenology, vol. 63, Kenaan, Hagi,

Ferber, Llit (eds.), 2011.

Binswanger, L, *Mélancolie et Manie*, París, PUF, 1987.

Constante, Alberto, *Heidegger: en el camino del pensar*, México, UNAM, 2005.

Coriando, Paola-Ludovika, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, Vol. 85, 2002.

Courtine, Jean François, "Le préconcept de la phénoménologie et le problème de la vérité dans Sein und Zeit" en F. Volpi [et al.] *Heidegger et l'idée de la phénomenologie*, Kluwer Academic Publishers, 1988.

_____. *Heidegger et la phénoménologie*, París, J. Vrin, 1990.

_____. *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

_____. *La cause de la phénoménologie*, París, PUF, 2007.

Dastur, Françoise, *Heidegger et le ton de retenue de la pensée*, en *Affectivité et pensée*, Revue *Épokhè*, número 2, Grenoble, J. Millon, 1991.

_____. *Heidegger et la question anthropologique*, Peeters, Lovaina-París, 2003.

_____. *Autour de la phénoménologie*, Cannes 2007, www.artefilosofia.com.

_____. *Daseinsanalyse et psychanalyse: la question de l'inconscient*, VII Forum of International Federation of *Daseinsanalyse*, Bruselas -9/10 , octubre 2009.

Duque, Félix, *Los humores de Heidegger (Teoría de las tonalidades afectivas)*, en *Vida. Pasión y razón en grandes filósofos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.

Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida fáctica*, Dianoia, vol. 49 Nbc., Filosóficas, México, UNAM, 2004.

_____. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009.

_____. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010.

Fédida, Pierre y Jacques Schotte (textes réunis par). *Psychiatrie et existence*, Grenoble, Millon, 1999.

Ferreira, Boris, *Stimmung bei Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, Serie Published Under the Auspices of the Hussel Archives, Leuven, Belgium, 2002.

García-Baró, Miguel, *La verdad y el tiempo*, Salamanca,

Sígueme, 1993.

_____. *Introducción a la teoría de la verdad*, Madrid, Síntesis, 1999a.

_____. *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 1999b.

Gilardi, Pilar, "A propósito de la filosofía, la nostalgia y el dolor: una aproximación a Heidegger y Novalis", *La lámpara de Diógenes*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, número 24-25, 2013.

Haar, Michel., *Le chant de la terre*, París, L'Herne, 1985.

_____. «Stimmung et pensée», en F. Volpi [et al.] *Heidegger et l'idée de la phénomenologie*, Kluwer Academic Publishers, 1988.

_____. *Heidegger et l'essence de l'homme,* Grenoble, Million, 1990.

_____. *La fracture de l'histoire*, Grenoble, Millon, 1994.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990.

_____. *La segunda mitad de Ser y tiempo, sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, tr. Irene Borges-Duarte, Madrid, Trotta, 1997.

_____. *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2000.

Grimm, Jacob y Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GS47466.

Leader, Darian, *La moda negra. Duelo, melancolía y depresión*, Madrid, Sexto Piso, 2011.

Lafont, Cristina, *El problema de la apertura lingüística del mundo en la filosofía hermenéutica*, en *El futuro de la filosofía*, México, UIA, 2004.

Leyte, Arturo, *Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

_____. conferencia en el marco del congreso "Schelling-Heidegger" con el título *Pensar tiempo*, Friburgo 2006.

_____. "Heidegger: la metafísica del Dasein" en *Cómo se comenta un texto filosófico*, Madrid, Editorial Síntesis, 2007a.

_____. *Silencio y olvido como constituyentes de la filosofía* en Revista de filosofía, UIA, número 118, México, enero-abril, 2007b.

Lévinas, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, J. Vrin, 1994.

Loraux, Patrice, *Le ton de la pensée*, en *Affectivité et pensée*, Revue *Épokhè*, número 2, Grenoble, Millon, 1991.

Maldiney, H, *L'homme et la folie*, Grenoble, Millon, 1991.

Martínez Marzoa, Felipe, *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989.

_____. *Heidegger y su tiempo*, Madrid, Akal, 1999.

Mickunas, A, "Emotion" en *Encyclopedia of Phenomenologie* (L. Embree ed.), Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, Series "Contributions to Phenomenology", vol.18, 1997.

Redondo Sánchez, Pablo, *Filosofar desde el temple de ánimo. La "experiencia fundamental" y la teoría del "encontrarse" en Heidegger*, Salamanca, Ediciones Universidad, 2005.

Richir, Marc, *Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes*, en *Affectivité et pensée*, Revue *Épokhè*, número 2, Grenoble, Millon, 1991.

_____. *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Millon, 2001.

_____. *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Millon, 2003.

_____. *Phantasia, imagination, affectivité*, Bonchamp-Lès-Laval, Millon, 2004.

Rivera, Jorge Eduardo, *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001.

Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997.

Segura Peraita, Carmen, *Hermenéutica de la vida humana, en torno al informe Natorp de M. Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002.

Taminiaux, Jacques, *La phénoménologie de l'angoisse dans Sein und Zeit*, en *Figures de la finitude, Études d'antropologhie philosophique*, París, Librairie Philosophique J. Vrin/ Louvain-La-Neuve, Librairie Peeters, 1988.

_____. *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon, 1998.

Vigo, Alejandro, *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008.

_____. "Comprensión como experiencia de sentido y como acontecimiento. Los fundamentos de la concepción gadameriana del *Verstehen*" en *Alea*, vol. 8, *Revista Internacional de fenomenología y hermenéutica*, Barcelona, Documenta Universitaria, 2010.

Volpi, Franco, *Heidegger e Aristotele*, Padua, Daphne Editrice, 1984.

_____. *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, en *Theoria* 4, 1984.

_____. *Dasein comme praxis: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote,* en Volpi (ed.), *Heidegger et l'idée de la phénomenologie*, Holanda, Kluwer Academic Publishers, 1988.

_____. *Heidegger y Aristóteles*, FCE, tr. María Julia De Ruschi, Buenos Aires, 2012.

Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Plaza y Valdés/UIA, 2004.

_____. *Phainomenon y pathos. Perspectiva del giro disposicional-afectivo en la fenomenología hermenéutica*, en *El futuro de la filosofía*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

_____. *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, México, Plaza y Valdés/UIA, 2007.

_____. *Facetas heideggerianas*, México, Los Libros de Hómero, 2009.

_____. *Fenomenología viva*, Puebla, BUAP, 2009.

_____. *Aparecer y mostrarse. Notas en torno a la "fenomenología" en Hegel y Heidegger*, Coloquio *Hegel: la ciencia de la experiencia*, UNAM, 2007. Publicado en *Eidos. Revista de filosofía*, No. 12, Barranquilla, 2010.

Pilar Gilardi

Investigadora en el Instituto de Investigaciones Históricas y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Obtuvo el DEA en filosofía en la Sorbona, París I y el doctorado en la UNAM. En ambos casos, su trabajo de investigación estuvo consagrado al pensamiento heideggeriano sobre los estados de ánimo (*Stimmung*).

Entre sus publicaciones destacan: "A propósito de la filosofía, la nostalgia y el dolor: una aproximación a Heidegger y Novalis", en *La lámpara de Diógenes*, BUAP, número 24-25 (Enero 2013); y "El problema de la verdad histórica: una lectura desde la fenomenología hermenéutica" en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, IIH, UNAM, (2013).

La radicalidad del pensamiento heideggeriano se hace patente al abordar el fenómeno de la afectividad. No es que otros filósofos insignes, a lo largo de la historia del pensamiento, no se hayan preguntado por dicho fenómeno y le hayan otorgado un lugar importante. Entre éstos, es bien conocida la sentencia de Pascal: "el corazón conoce razones que la razón desconoce". En Heidegger la consideración de los estados de ánimo (*Stimmung*) no se lleva a cabo como un reconocimiento frente a otras facultades como la razón o la voluntad, su radicalidad está en que este fenómeno antecede a toda facultad y la determina: más allá (o, más acá) del conocer y del querer, nos *encontramos* ya siempre de determinada manera. Estamos siempre en un estado de ánimo que no hemos elegido, que nos ha abordado y que dispone nuestro estar en el mundo en totalidad.

La pregunta por los estados de ánimo abierta por Heidegger, establece así, de modo, en ocasiones directo o indirecto, un dialogo con la psicología y la psiquiatría, ciencias naturales a las que parece competir el estudio de dicho fenómeno fundamental.

Al abordar la cuestión de los estados de ánimo, Heidegger no pretende reconocer el ámbito de lo irracional frente a lo racional, sino justamente reconocer la luz que de dicho fenómeno procede. Luz que si bien no tiene el carácter del conocimiento racional, da noticia de ese ámbito originario en el que la filosofía, si se jacta de serlo, debe situarse.